

School of Theology at Claremont



1001 1412968

Prof. D. W. Kirn
Grundriß der
Evangelischen Dogmatik

5. Auflage

BX
8065
K5
1916

Leipzig
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlg.



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

8065
K5
1916

Grundriß

der

Evangelischen Dogmatik

Von

D. Otto Kirn,

weil. Professor der Theologie in Leipzig

Fünfte Auflage

Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben

von

Prof. Lic. Dr. Hans Preuß



Leipzig

1916

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

50 1239/

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Seitdem ich Vorlesungen über die systematische Theologie halte, habe ich es zweckmäßig gefunden, meinen Zuhörern eine knappe Zusammenfassung des behandelten Stoffs zugänglich zu machen. Es geschah dies anfangs auf dem Weg des Diktats, später durch autographische Vervielfältigung, zuletzt durch den Druck des Textes. Da der so allmählich entstandene Grundriß auch außerhalb meines Zuhörerkreises mehrfach begehrt wurde, entschloß ich mich, ihn bei Gelegenheit eines notwendig gewordenen Neudrucks dem Buchhandel zu übergeben.

Ohne diesen äußeren Anlaß hätte ich es kaum unternommen, mit einer, wenn schon skizzenhaften, Gesamtdarstellung der Dogmatik an die Öffentlichkeit zu treten. Ich weiß wohl, daß für die wissenschaftliche Arbeit die Untersuchung des Einzelnen fruchtbarer und fördernder ist als ein Umriß des Ganzen. Auch habe ich ein lebhaftes Bewußtsein davon, wie wenig es in solchem Falle möglich ist, durchweg Eigenes zu geben, und wie vermessen es wäre, etwas Fertiges bieten zu wollen.

Über meine Stellung zu den dogmatischen Einzelfragen wird das Büchlein selbst Aufschluß geben. Nur über die Absicht, die mir vorschwebt, mag hier ein Wort gesagt sein. Soll die Vertretung der Dogmatik auf unseren Universitäten der Kirche einen wesentlichen Dienst leisten, so darf sie sich nicht bloß auf die Reproduktion und Verteidigung eines gegebenen Lehrgebäudes beschränken. Sie muß in Fühlung mit dem wissenschaftlichen Leben der Zeit Hindernisse für die Aneignung der christlichen Wahrheit hinwegräumen und neue Wege zu ihrem Verständnis bahnen. Dabei fällt aber, wie ich meine, das Hauptgewicht nicht auf die Ausgleichung der christlichen Glaubensgedanken mit dem sogenannten „modernen Weltbild“. Dieses ist eine

12173

viel zu unfertige und schwankende Größe, als daß es unsere religiöse Überzeugung ohne weiteres bestimmen dürfte. Dagegen hat sich der Dogmatiker nach einer anderen Seite um die Herstellung besseren Einklangs zu bemühen. Er kann sich der Forderung nicht entziehen, den gesicherten Ergebnissen der exegetischen und biblisch-theologischen Forschung den Einfluß auf die Gestaltung der Dogmatik zu verschaffen, den das recht verstandene Schriftprinzip unserer Kirche verlangt. Er muß dies schon darum tun, weil nur so der dogmatische Unterricht eine Zusammenfassung des religiösen Ertrages des gesamten theologischen Studiums ist.

Unter diesem Gesichtspunkt möchte die vorliegende Arbeit vornehmlich beurteilt werden. Überzeugt, daß die Heilslehre der Reformatoren — vornehmlich Luthers — dem echten Sinn des Evangeliums Jesu und seiner Apostel gemäß ist, möchte ich sie ohne Verkürzung ihres religiösen und sittlichen Gehalts von einem uns fremd gewordenen, ungeschichtlichen Schriftgebrauch ablösen und sie mit der Auffassung der biblischen Offenbarung und ihrer Zeugnisse verbinden, die der biblisch-theologischen Wissenschaft entspricht. Daß diese Absicht überall zu sachgemäßer und überzeugender Durchführung gelangt wäre, will ich damit nicht behaupten. Daß aber in dieser Richtung die dringendste Aufgabe der evangelischen Dogmatik liegt, und daß die Bemühung um sie nicht bloß durch ein wissenschaftliches, sondern durch das kirchliche Interesse selbst gefordert wird, ist meine feste Überzeugung.

So wollen denn die folgenden Blätter versuchen, insbesondere unseren angehenden Theologen einen Weg zu zeigen, auf dem wir ohne Verleugnung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis — ja auf Grund derselben erst recht — der kirchlichen Glaubensschätze aufs neue gewiß und froh werden können. Vermögen andere dies mit besseren Mitteln und mit vollerm Erfolg zu tun, so kann ich mich darüber nur freuen.

Bezüglich der den Paragraphen vorangeschickten Literaturangaben bemerke ich noch, daß ich hierin keine Vollständigkeit angestrebt, sondern mich darauf beschränkt habe, solche Arbeiten zu nennen, mit denen meine Dar-

stellung sich ausdrücklich oder stillschweigend auseinander-
setzt oder deren Studium sonst zur Ergänzung des Vor-
getragenen dienen kann. Daß ich dabei auch eigene Ver-
öffentlichungen kleineren Umfangs erwähnt habe, wird man
bei einem Grundriß, der in erster Linie für meine Zuhörer
bestimmt ist, nicht mißdeuten.

Leipzig, im Januar 1905.

O. Kirn.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wie bei der Vorbereitung der zweiten Auflage (Sommer 1906), so war ich auch jetzt bei der wiederholten Durch-
arbeitung des Stoffes bemüht, diesen Grundriß seinem Zweck
entsprechender zu gestalten. Ich habe deshalb da und dort
Undeutlichkeiten beseitigt und bin auf neu entstandene
Fragen eingegangen, soweit der Charakter dieser Schrift es
zuließ. Insbesondere war es mir ein Anliegen, gemäß den
schon im ersten Vorwort ausgesprochenen Grundsätzen auf
die Ergebnisse der historischen Schriftforschung die ge-
bührende Rücksicht zu nehmen. Liegt die für unser
religiöses Leben maßgebende Offenbarung in geschicht-
lichen Kundgebungen Gottes, so gehört es mit zum
Glaubensgehorsam des evangelischen Christen, daß er die
wirkliche Geschichte — freilich so, wie sie der
Glaube versteht — zur Basis seiner Überzeugung macht.
Dadurch allein kann auch die Dogmatik dartun, daß ihre
Urteile nicht bloß einer ehrwürdigen Überlieferung ent-
stammen, sondern aus der Sache selbst, d. h. aus dem
Glaubensverständnis der geschichtlichen Offenbarung heraus,
gefällt werden.

So möge das Büchlein auch ferner nicht bloß für die
Zwecke des theologischen Studiums sich brauchbar er-
weisen, sondern auch außerhalb des akademischen Kreises
da und dort zur Förderung der religiösen Erkenntnis bei-
tragen!

Leipzig, im März 1910.

Der Verfasser.

Vorwort zur vierten Auflage.

Da auch nach dem Tode Otto Kirns († 18. August 1911) die Nachfrage nach seinem „Grundriß“ rege blieb, machte sich ein Neudruck nötig. Diese vierte Auflage ist fast durchweg ein Abdruck der dritten. Ich habe nur die Literaturangaben weitergeführt — zum Teil nach dem Handexemplar des verewigten Verfassers. Der Text ist an zwei Stellen — nach derselben Vorlage — um ein geringes erweitert worden (I § 25, II § 8).

Voll Dankbarkeit und Wehmut lasse ich das Büchlein ausgehen, daß es sich seinen letzten Erntesegen hole.

Leipzig, 28. September 1912.

Lic. Dr. Hans Preuß.

Vorwort zur fünften Auflage.

Auch diese doch noch nötig gewordene Auflage bringt Neues nur in Literaturangaben. Zu einer Fortbildung des Textes, die ein Rezensent wünschte, konnte ich mich aus Gründen der Pietät wie der Stileinheit nicht entschließen; auch schien es mir unmöglich, mit dem Maße einer solchen Neubearbeitung es auch nur einem Leser recht zu machen.

Kurz nach der 4. Auflage erschien, von Dekan Karl Ziegler in Urach veranstaltet, eine Sammlung Kirnscher „Vorträge und Aufsätze“, auf die gleich hier hingewiesen werden soll. Sie enthält, neben einem schönen Vorwort und einem vollständigen Verzeichnisse der Veröffentlichungen Kirns, folgende Stücke: Über Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit. 1889. Ausgangspunkt und Ziel der evang. Dogmatik. 1896. Glaube und Geschichte. 1900. Grenzfragen der christl. Ethik. 1906. Die Versöhnung durch Christus. 1902. Schleiermacher u. die Romantik. 1895. Eine Gustav Adolffestpredigt. 1901. — Ein gutes Bildnis aus Kirns letzter Zeit ist beigegeben.

Erlangen, 18. Mai 1915.

Prof. Lic. Dr. Hans Preuß.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

	Seite
§ 1. Die enzyklopädische Stellung der Dogmatik	1
§ 2. Die Aufgabe der Dogmatik	3
§ 3. Die Methode der Dogmatik	4

Erster Teil.

Dogmatische Prinzipienlehre.

§ 4. Gegenstand und Aufgabe der dogmatischen Prinzipienlehre	8
--	---

1. Kapitel. Das Wesen der christlichen Religion.

§ 5. Das Wesen der Religion	8
§ 6. Die Selbständigkeit der Religion gegenüber dem Wissen und der Kunst	11
§ 7. Das praktische Motiv der Religion	12
§ 8. Die psychologische Erscheinung der Religion.	13
§ 9. Der Ursprung der Religion	14
§ 10. Die religionsgeschichtliche Stellung des Christentums	15
§ 11. Das Wesen des Christentums	17

2. Kapitel. Die göttliche Offenbarung als Grundlage des Christentums.

§ 12. Der Begriff der Offenbarung	18
§ 13. Allgemeine und besondere Offenbarung	19
§ 14. Theologische Auffassungen des Wesens der Offenbarung	20
§ 15. Die vollendete Offenbarung in Christi Person und Werk	21
§ 16. Die göttliche Offenbarung im Alten Testament	22
§ 17. Die Elemente der allgemeinen Offenbarung	23
§ 18. Der Glaube als Aneignung der göttlichen Offenbarung	24

3. Kapitel. Die Quelle und Norm der christlichen Glaubenslehre.

A. Die Heilige Schrift.

§ 19. Die Heilige Schrift als Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit	25
--	----

	Seite
§ 20. Die Lehre der orthodoxen Dogmatik von der Schrift- inspiration	26
§ 21. Das Selbstzeugnis und die tatsächliche Beschaffenheit der Heiligen Schrift.	27
§ 22. Die Autorität der Heil. Schrift	30
§ 23. Der Schriftbeweis in der Dogmatik	31

B. Das kirchliche Bekenntnis.

§ 24. Dogma und Symbol	33
§ 25. Die kirchliche Geltung der Symbole	34
§ 26. Katholizismus und Protestantismus	35

4. Kapitel. Der Erweis der Wahrheit der christlichen Glaubenserkenntnis.

§ 27. Die Aufgabe des dogmatischen Beweises.	36
§ 28. Die Unmöglichkeit eines bloß theoretischen Beweises für die Wahrheit des Christentums	38
§ 29. Der Beweis aus der Religionsgeschichte	39
§ 30. Der Beweis aus der religiösen Erfahrung	40
§ 31. Der ethische Beweis für die Wahrheit des Christentums	41
§ 32. Die Entstehung der Glaubenserkenntnis	43
§ 33. Die Erkennbarkeit der Glaubensobjekte	44
§ 34. Die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen	46

Zweiter Teil.

Das dogmatische System.

§ 1. Die Gliederung des dogmatischen Systems	48
--	----

Erstes Hauptstück.

Die Voraussetzungen der Verwirklichung des Reiches Gottes.

1. Kapitel. Die christliche Lehre von Gott.

§ 2. Der Weg zur Gotteserkenntnis	49
§ 3. Die Beweise für das Dasein Gottes	50
§ 4. Der Gottesbegriff der christlichen Offenbarung	51
§ 5. Die Erkennbarkeit Gottes.	53
§ 6. Die Persönlichkeit Gottes	54
§ 7. Gottes Wesen und Eigenschaften	55
§ 8. Die göttlichen Eigenschaften im einzelnen	56

2. Kapitel. Das allgemeine Verhältnis Gottes zur Welt.

§ 9. Die biblische Anschauung von der Schöpfung	58
§ 10. Die kirchliche Lehre von der Weltschöpfung	60
§ 11. Schöpfung und Entwicklung	61
§ 12. Schöpfung und Erhaltung	63

	Seite
§ 13. Die biblischen Aussagen von Gottes Erhaltung und Vor-	
sehung	65
§ 14. Die altprotestantische Lehre von der Vorsehung . . .	66
§ 15. Die göttliche Vorsehung und die menschliche Freiheit	68
§ 16. Die göttliche Vorsehung und das Wunder	69
§ 17. Zusatz. Die Engel	72

3. Kapitel. Die Lehre vom Menschen und von der Sünde.

§ 18. Das Wesen des Menschen	73
§ 19. Grenzfragen der christlichen Anthropologie	75
§ 20. Der Urstand des Menschen	77
§ 21. Die kirchliche Lehre vom Sündenfall und von der Erb-	
sünde	79
§ 22. Tatsache und Wesen der Sünde	83
§ 23. Schuld und Freiheit	84
§ 24. Die Stufen der Sünde	87
§ 25. Der Ursprung der Sünde	88
§ 26. Gottes Verhältnis zur Sünde	90
§ 27. Die Sünde und das Übel	91
§ 28. Zusatz. Das außermenschliche Böse	93

Zweites Hauptstück.

Die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Erlösung durch Christus.

§ 29. Die Erlösung und der Erlöser	94
--	----

1. Kapitel. Die Lehre von der Person Christi.

§ 30. Die Christologie des Neuen Testaments	96
§ 31. Die kirchliche Lehre von der Person Christi	98
§ 32. Die kirchliche Lehre von den Ständen Christi	100
§ 33. Die christologische Arbeit der neueren Theologie . . .	102
§ 34. Systematische Übersicht der christologischen Anschau-	
ungen	104
§ 35. Grundzüge der Christologie	105
§ 36. Dogmatische Fragen des Lebens Jesu	107

2. Kapitel. Die Lehre vom Werk Christi.

§ 37. Das Werk Christi nach dem Neuen Testament . . .	109
§ 38. Das Werden der kirchlichen Satisfaktionslehre	110
§ 39. Die protestantische Kirchenlehre vom Werk Christi	111
§ 40. Kritik und Umbildung des Dogmas von Christi Ver-	
söhnungswerk	113
§ 41. Systematische Übersicht der Versöhnungstheorien . .	114
§ 42. Grundlinien der Versöhnungslehre	115

3. Kapitel. Die Lehre von der Heilsaneignung.

§ 43.	Der ewige Ratschluß Gottes und seine geschichtliche Verwirklichung. Prädestination	118
§ 44.	Die Heilszueignung durch den heiligen Geist	120
§ 45.	Die Rechtfertigung aus dem Glauben	121
§ 46.	Die Heilsordnung	123
§ 47.	Die Gnadenmittel	124
§ 48.	Das Wort Gottes	125
§ 49.	Die Sakramente	126
§ 50.	Die Taufe	127
§ 51.	Das Abendmahl	129
§ 52.	Die Kirche	130

Drittes Hauptstück.

Die Vollendung des Reiches Gottes.

§ 53.	Die christliche Hoffnung	132
§ 54.	Die Wiederkunft Christi	134
§ 55.	Das Fortleben nach dem Tode	135
§ 56.	Das ewige Leben	136

Viertes Hauptstück.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

§ 57.	Die Bedeutung und die biblische Begründung der Trinitätslehre	137
§ 58.	Die Kirchenlehre von der göttlichen Trinität	138
§ 59.	Ökonomische und immanente Trinität	139

Abkürzungen.

BZStF	=	Biblische Zeit- und Streitfragen.
JDTh	=	Jahrbücher für deutsche Theologie.
NKZ	=	Neue kirchliche Zeitschrift.
PRE ¹	=	Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl.
PRE ³	=	Dasselbe Werk in 3. Aufl.
ThStKr	=	Theologische Studien und Kritiken.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Einleitung.

§ 1. Die encyklopädische Stellung der Dogmatik.

Fr. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theolog. Studiums. 2. A. 1830. — M. Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre. 3. A. 1905. — G. Heinrici, Theol. Encyklopädie 1893. — F. Kattenbusch, Art. „Theologie“ in PRE³, 21. Bd.

Theologie ist die Bemühung um das wissenschaftliche Verständnis des Christentums. Für die Lösung dieser Aufgabe ist die Theologie auf dieselben Kenntnisse, Fertigkeiten und Methoden angewiesen, welche auch auf anderen Gebieten der Erforschung und Würdigung des geistig-geschichtlichen Lebens dienen. Was sie gleichwohl von anderen Wissenszweigen unterscheidet und ihre Disziplinen als einheitliches Band verknüpft, ist das ihrer Arbeit zugrunde liegende und deren Richtung bestimmende Glaubensurteil, daß im Christentum die wahre Religion gegeben ist, bei der wir die Befriedigung unseres Heilsverlangens finden. Dieses Glaubensurteil schließt nicht aus, daß wir uns über die unterscheidende Eigentümlichkeit des Christentums durch seine Vergleichung mit anderen Religionen unterrichten. Dagegen kann unser inneres Verhältnis zum Christentum nicht auf theoretisches Studium der Religionen gegründet werden. Nur das persönliche Erleben der heilbringenden Kraft des Christentums läßt uns dessen inne werden, was es für uns bedeutet. Und das Erleben des Einzelnen bedarf gerade hier, im Gebiete der Religion, der Anregung und Ergänzung durch eine in gleicher Erfahrung stehende Gemeinschaft. Die Theologie hat darum das Dasein einer christlichen Glaubensgemeinschaft, der Kirche, zur Voraussetzung und ist selbst dazu berufen, der Erhaltung und Ausbreitung dieser Gemeinschaft zu dienen.

Als Wissenschaft entspringt die Theologie zunächst aus dem Bedürfnis der christlichen Gemeinde, sich ihres Ursprungs aus geschichtlicher Offenbarung bewußt zu bleiben und ihr kirchliches Handeln nach den Normen zu bestimmen, die in dieser enthalten sind. Weiterhin aber dient sie dem Bestreben, zugleich an dem Fortschritt der allgemeinen intellektuellen Bildung teilzuhaben und ihn dem religiösen Leben dienstbar zu machen. Das Dasein und Gedeihen der Theologie beruht darum auf dem Bunde lebendiger christlicher Frömmigkeit und lebendiger Wissenschaft.

Das Objekt der Theologie, das Christentum, ist nicht bloß eine Erscheinung der Geschichte, sondern zugleich eine gegenwärtige innere Lebensmacht, die das individuelle wie das soziale Leben maßgebend zu gestalten beansprucht. Demgemäß gliedert sich die theologische Wissenschaft in einen historischen und einen normativen Zweig. Zum ersteren gehört die Exegese Alten und Neuen Testaments mit der Kirchengeschichte, zum letzteren die systematische und die praktische Theologie.

Die systematische Theologie hat den Ideengehalt des christlichen religiös-sittlichen Person- und Gemeinschaftslebens zu einheitlicher wissenschaftlicher Darstellung zu bringen. Sie fragt nicht nach der Geschichte, sondern nach dem Wesen des Christentums. Was sie an historischen Stoffen voraussetzt und aufnimmt, das dient ihr dazu, die normale Gestalt des christlichen Lebens zu ermitteln. Ihre Teilung in Dogmatik und Ethik beruht nicht auf einer Verschiedenheit des Stoffs, sondern auf einer Verschiedenheit des Gesichtspunkts. Die Dogmatik beschreibt das christliche religiös-sittliche Leben, wie es auf Grund der göttlichen Heilsoffenbarung durch die Empfänglichkeit des Glaubens zum inneren Besitz des Menschen wird. Die Ethik beschreibt dasselbe christliche Leben, wie es auf Grund der im Glauben wurzelnden Selbsttätigkeit sich in Gesinnung und Handlung auswirkt. Im Glauben liegt darum die innere Einheit beider Seiten des christlichen Lebens. Die den beiden genannten oft als selbständige Disziplin koordinierte Apologetik ist eine besondere Art der Verwendung

dogmatischer und ethischer Erkenntnisse zum Zweck der Rechtfertigung des Christentums gegenüber außerchristlichen Welt- und Lebensanschauungen.

§ 2. Die Aufgabe der Dogmatik.

J. Kaftan, Zur Dogmatik. ZThK 1903 u. 1904. — L. Ihmels, Centralfragen d. Dogmatik 2. A. 1912, — R. H. Grützmacher, Studien z. systematischen Theologie. 1905/9.

Die Dogmatik erfüllt ihre Aufgabe als systematische Disziplin nicht durch die bloße Übermittlung des Endresultats der kirchlichen Dogmenbildung. Sie hat von dem Dogma, d. h. dem begrifflich formulierten kirchlichen Lehrsatz zurückzugehen auf seinen religiösen Kern, den ursprünglichen Gehalt der christlichen Glaubenserkenntnis, um von hier aus die Entstehung des Dogmas verständlich zu machen und einen Maßstab für seine Beurteilung zu gewinnen. Sie begnügt sich aber auch nicht mit der bloßen Beschreibung der christlich-frommen Gemütszustände, sondern beabsichtigt die sachgemäße Deutung der im Glauben angeeigneten göttlichen Offenbarung. Ihre Aufgabe ist darum

a) eine analytisch-kritische, sofern sie das Dogma religiös interpretiert, seiner Begründung in den Tatsachen göttlicher Offenbarung nachgeht und die Angemessenheit seines wissenschaftlichen Ausdrucks findet. Als Normen für die inhaltliche Beurteilung des Dogmas gelten ihr das biblische Zeugnis von der Offenbarung Gottes und das in den kirchlichen Urkunden der Reformation niedergelegte religiöse Schriftverständnis. Über den wissenschaftlichen Ausdruck entscheiden die Rücksichten der widerspruchslosen Zusammenstimmung, der möglichsten Bestimmtheit und Deutlichkeit sowie der kirchlichen Verständigung. Sie ist

b) eine systematische, indem die christlichen Glaubenserkenntnisse zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft werden sollen, dessen Gliederung dem inneren Zusammenhang der christlichen Wahrheit entspricht. Endlich hat die Dogmatik

c) die apologetische Aufgabe, die von ihr dargelegte

christliche Glaubenserkenntnis als die religiöse Wahrheit zu erweisen. Sie tut dies vor allem dadurch, daß sie die im Glauben selbst enthaltenen Gründe seiner Gewißheit aufzeigt, aber auch weiterhin dadurch, daß sie seine Vereinbarkeit und seinen Zusammenhang mit der außerhalb des Glaubens zugänglichen Wahrheitserkenntnis dartut.

§ 3. Die Methode der Dogmatik.

W. Herrmann, Christl. protest. Dogmatik. In „Kultur der Gegenwart“ I, 4. 2. A. 1909. — L. Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewißheit. 3. A. 1914. — A. W. Hunzinger, Probleme u. Aufgaben der systematischen Theologie 1909, S. 1—62. — G. Wobbermin, Die religionspsychol. Methode in Religionswissenschaft u. Theologie. 1913.

Die altprotestantische Dogmatik verfährt trotz der wechselnden Bevorzugung der synthetischen und der analytischen Anordnung nach einer im wesentlichen einheitlichen Methode. Diese läßt sich kurz als die Methode der förmalen Schriftautorität bezeichnen. Sie besteht darin, daß die einzelnen biblischen Aussagen, die als Lehroffenbarung verstanden und nach dem kirchlichen Lehrbegriff ausgelegt werden, Inhalt und Form der dogmatischen Sätze unmittelbar bestimmen. Ihren Halt findet diese Methode in der Theorie von der Verbalinspiration der H. Schrift. Diese ist jedoch ein dogmatisches Postulat, das dem Selbstzeugnis der biblischen Schriftsteller und der Beschaffenheit ihrer Schriften nicht gerecht wird. Das damit zusammenhängende dogmatische Verfahren selbst führt zu einer intellektualistischen Verschiebung des Offenbarungs- und des Glaubensbegriffs und zu einer gesetzlichen Auffassung der religiösen Autorität.

An seine Stelle setzt Schleiermacher die Methode der religiösen Erfahrungserkenntnis, indem er das im Gefühl verwirklichte christlich-religiöse Leben als die maßgebende Quelle der dogmatischen Aussagen behandelt. Während er mit Recht die Eigenart des religiösen Lebens im Unterschied von intellektuellen und moralischen Funktionen hervorhebt, hat er die Abhängigkeit der christlichen Frömmigkeit von der geschichtlichen Heilsoffenbarung nicht gebührend gewürdigt und würde ohne mannigfache Entlehnungen aus

der christlichen Offenbarungs- und Lehrgeschichte (namentlich hinsichtlich der Person und des Werkes Christi) über eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins nicht hinausgekommen sein.

Als Reaktion gegen die Einseitigkeit dieser Methode ist das Aufkommen der spekulativen Dogmatik zu begreifen, die den gedankenmäßigen Inhalt des Christentums an einer philosophischen Konstruktion mißt, um ihn dem objektiven Erkennen zurückzuerobern. Indem sie eine materiale Autorität der aus ihrem eigenen Besitz schöpfenden Vernunft gegenüber der religiösen Vorstellung geltend macht, überbietet sie die intellektualistische Richtung der orthodoxen Dogmatik, während sie den religiösen Gehalt des Dogmas auflöst.

Die geforderte Ergänzung und Berichtigung der religiösen Erfahrungsmethode liegt in der Methode des geschichtlich-religiösen Offenbarungsverständnisses. Sie bemüht sich, die Tatsachen, auf welche der christliche Glaube sich gründet, in ihrem geschichtlichen Lichte zu sehen und benützt dazu die Vorarbeit der historisch-kritischen Schriftforschung. Den Gegenstand der dogmatischen Aussage bildet aber nicht der so ermittelte objektive Geschichtsverlauf, sondern seine Bedeutung für das religiöse Leben, so wie diese allein vom Glauben erfaßt wird. Die Gefahr, daß dabei geschichtliche Forschung und religiöse Überzeugung auseinandergehen, ja in Gegensatz treten, läßt sich nicht durch äußere Vorschriften beseitigen. Sie wird nur dadurch überwunden, daß sich wissenschaftliche Gründlichkeit und lebendige Frömmigkeit durchdringen und jede innerhalb ihrer Sphäre ihr Recht empfängt.

Die neuerdings für die theologische Arbeit in Vorschlag gebrachte religionsgeschichtliche Methode, die aus der Gesamterscheinung der Religion in der Geschichte die Ideen und Gesetze des religiösen Lebens ermitteln und die positiven Religionen als die Erscheinungsformen eines einheitlichen Entwicklungsprozesses vergleichend charakterisieren und ordnen will, verspricht der Dogmatik keine Förderung in der Lösung ihrer besonderen und eigentlichen Aufgabe. Denn abgesehen von den Schwierigkeiten, welche der Durchführung dieser Methode an sich im Wege stehen (Beschaffung eines

ausreichenden und kritisch gesicherten Materials, Herausstellung des religiösen Gehalts der einzelnen Erscheinungen, Gewinnung eines einwandfreien Maßstabs), würde sie diejenige innige Fühlung gerade mit dem Christentum nicht gewährleisten, durch welche die sachgemäße und vollständige Durcharbeitung seines Ideengehalts bedingt ist. Denn man kann zwar eine Mehrheit von Religionen historisch kennen, aber doch nur eine wirklich erleben. Das religionsgeschichtliche Verfahren mag darum für die philosophische Religions-
theorie und die Kulturgeschichte brauchbares Material liefern; die Kenntnis der christlichen Glaubenswahrheit, deren die lebendige christliche Frömmigkeit bedarf, erwächst nur in dem Umkreis der im Glauben angeeigneten christlichen Offenbarung.

Die neuere Literatur der evang. Dogmatik.

- J. T. Beck, Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. I. Band. 2. A. 1873. — Vorlesungen über christliche Glaubenslehre. 2 Bde. 1886/87.
- J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. 2. A. 3 Bde. 1857—60.
- K. I. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 6. A. 1851.
- W. Fr. Geß, Christi Person und Werk. 3 Bde. 1870/87.
- M. Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre. 3. A. 1905. — Dogmatische Zeitfragen. 1. A. 1898. 2. A. I. 1907. II. 1908. III. 1913.
- A. Schlatter, D. christl. Dogma 1911 (dazu: Briefe über d. chr. Dogma. 1912).
-
- G. Thomasius, Christi Person und Werk. 2. A. 3 Bde. 1856 bis 63. 3. A. 2 Bde. 1886/88.
- K. F. A. Kahnis, Lutherische Dogmatik. 3 Bde. 1861—68.
- F. H. R. Frank, System der christlichen Gewißheit. 2. A. 1881/84. — System der christlichen Wahrheit. 3. A. 1894.
- A. v. Öttingen, Luth. Dogmatik. 3 Bde. 1897—1902.
- Chr. E. Luthardt, Christl. Glaubenslehre. 1898. Neudr. 1906.
- L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit. 3. A. 1914.
- Ph. Bachmann, Grundlinien der system. Theologie. I. II. 1908.
-
- K. Heim, Leitfaden d. Dogmatik. I. II. 1912.
-

A. E. Biedermann, Christl. Dogmatik. 2. A. 2 Bde. 1884/85.
O. Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre.
6. A. 1898.

Fr. Schleiermacher, Der christl. Glaube. 2. A. 1830/31.
D. A. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik d. ev.-luth.
Kirche. 2 Bde. 1826—38.

R. A. Lipsius, Lehrb. d. ev.-protest. Dogmatik. 3. A. 1893.
H. Martensen, Christl. Dogmatik. 3. A. 1886.

I. A. Dorner, System der christl. Glaubenslehre. 2. A. 2 Bde.
1886/87.

F. A. B. Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. 3. Aufl.,
bearbeitet von H. Stephan. I. 1911. II. 1912.

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. 3. A. 3 Bde.
1888/89. — Unterricht in der christl. Religion. 5. A. 1895.

J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. 2. A. 1888. —
Die Wahrheit der christl. Religion. 1888. — Dogmatik
5. u. 6. A. 1909.

W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 5. u.
6. A. 1908.

W. Bornemann, Unterricht im Christentum. 3. A. 1893.

H. Schultz, Grundriß der christl. Apologetik. 2. A. 1902. —
Grundriß der evang. Dogmatik. 2. A. 1892.

P. Lobstein, Einleitung in die Dogmatik. 1897.

M. Reischle, Christl. Glaubenslehre in Leitsätzen für eine
akadem. Vorlesung. 2. A. 1902.

Th. Häring, Der christl. Glaube. 2. A. 1912.

H. H. Wendt, System der christl. Lehre. 1906/07.

K. Hackenschmidt, Der christl. Glaube. 4. A. 1909.

Kompendien von überwiegend historischer Haltung:

H. Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche dar-
gestellt und aus den Quellen belegt. 7. A. 1893.

K. Hase, Hutterus redivivus. Die Dogmatik der ev.-luth.
Kirche. 12. A. 1883.

Chr. E. Luthardt, Kompendium der Dogmatik. 11. A.
bearbeitet von F. Winter. 1914.

Erster Teil.

Dogmatische Prinzipienlehre.

§ 4. Gegenstand und Aufgabe der dogmatischen Prinzipienlehre.

Ehe der Inhalt der christlichen Glaubenserkenntnis zusammenhängend dargestellt werden kann, bedarf es einer genaueren Bestimmung ihres Wesens, ihrer Begründung, der Quellen, aus denen sie zu schöpfen ist, und der Wege, auf denen sie ihren Anspruch auf Wahrheit erweisen kann. Die Erörterung dieser Fragen fällt der dogmatischen Prinzipienlehre zu. Die Gegenstände, welche sie zu behandeln hat, sind

- 1) das Wesen der christlichen Religion,
- 2) die Grundlage des Christentums in der göttlichen Offenbarung,
- 3) die Quelle und Norm der christlichen Glaubenslehre,
- 4) der Erweis der Wahrheit der christlichen Glaubenserkenntnis.

1. Kapitel.

Das Wesen der christlichen Religion.

§ 5. Das Wesen der Religion.

Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Krit. Ausg. von B. Pünjer, 1879. R. Otto, Schleiermachers Reden über die Religion. In ihrer ursprünglichen Gestalt neu herausgeg. 3. A. 1912. — J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. 2. A. 1888. — M. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. 1889. — H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893. — C. Stange, Christentum u. mod. Weltanschauung. I. D. Problem d. Religion. 2. A. 1913.

Das Wort „Religion“ ist ohne Zweifel nicht von *religare*, sondern von *religere* = *religenterem* (Gegensatz: *negligenterem*) esse

abzuleiten. Es bezeichnet demnach die Scheu vor maßgebenden höheren Mächten und die gewissenhafte Beachtung ihres Willens. So angemessen diese Benennung die Eigentümlichkeit gerade der altrömischen Frömmigkeit wiedergibt, so wenig läßt sich ihr etwas über das Wesen der Religion überhaupt entnehmen.

Die ausnahmslose Verbreitung der Religion über alle Völker der Erde, schon im Altertum als Postulat ausgesprochen, ist von der neueren Völkerkunde teilweise in Frage gestellt worden. Die genauere Bekanntschaft mit den angeblich religionslosen Stämmen hat indessen regelmäßig die Grundlosigkeit dieser Einwendungen dargetan. Freilich darf man dabei nicht von einem zu engen Religionsbegriff ausgehen; man hat vielmehr die Frage darauf zu richten, ob sich auch auf den untersten Stufen menschlicher Gesittung Vorstellungen und Gebräuche finden, die den höherstehenden Religionen nach Anlaß und Zweck verwandt sind.

Untersuchungen über das allgemeine Wesen der Religion sind in der Dogmatik erst in neuerer Zeit (seit Schleiermacher) üblich geworden. Die ältere Dogmatik geht von der Anschauung aus, daß es wirkliche Religion nur im Christentum gebe und beurteilt die Anwendung dieses Namens auf außerchristliche Erscheinungen als ungeeignet und mißbräuchlich. Dieses Verfahren ist insofern berechtigt, als es den Anspruch des Christentums zum Ausdruck bringt, auf der wirklichen und vollkommenen Offenbarung Gottes zu beruhen und darum die höchste und endgültige Gestalt der Religion zu sein. Dagegen trägt es der Gleichartigkeit des psychologischen Wesens und des angestrebten Ziels, welche ungeachtet alles Wertunterschieds die mannigfachen Religionen untereinander verbindet, keine Rechnung. Überdies bedarf es eines allgemeinen Religionsbegriffs, wenn das Verhältnis der Religion zu den anderen Gebieten des geistigen Lebens genauer bestimmt werden soll.

Bei der Feststellung des Wesens der Religion kann man entweder deduktiv verfahren, d. h. so, daß man die Natur des religiösen Verhaltens aus dem Wesen und der Weltstellung des Menschen ableitet, oder induktiv, d. h. so, daß man

die allen Religionen gemeinsame Tendenz geschichtlich zu ermitteln sucht. Nur die letztere Methode hat einen sicheren Ausgangspunkt und verspricht ein allgemeingültiges Ergebnis. Der Umstand, daß wir bei dem Versuch, andere Religionen zu verstehen und zu beurteilen, immer von der eigenen Religion, also dem Christentum, ausgehen, bildet kein Hindernis dieses Verfahrens. Da es uns hier nicht um ein Urteil über den Wert der einzelnen Religionen, sondern um die Erkenntnis der gemeinsamen Art aller Religionen zu tun ist, achten wir zunächst nicht auf das, was das Christentum von anderen Religionen unterscheidet, sondern auf das, was ihm mit jenen gemeinsam ist.

Was wir in allen Religionen wiederfinden, ist das Streben nach Sicherung, Ergänzung und Vollendung des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens mit Hilfe einer höheren, übermenschlichen Macht. Die maßgebenden Elemente, welche je nach Erfahrungskreis und Entwicklungsstufe sich mannigfach modifizieren, sind darum in jeder Religion 1) das Bewußtsein einer durch menschliche Kraft nicht aufzuhebenden Lebenshemmung, 2) die Vorstellung von dem Gut, das dem religiösen Verlangen genug tut, und 3) die Vorstellung von der Gottheit, die dieses Gut zu gewähren imstande ist. Wirkliche Religion ist immer nur der Ausschnitt geistigen Lebens, der durch diese drei Momente bestimmt ist. Der Atheismus der ursprünglichen Buddha-Religion widerspricht der gegebenen Beschreibung nur scheinbar. Denn er bedingt eine entsprechende Verkümmern in der Vorstellung vom höchsten Gut (Nirvâna) und hat darum auch nicht auf die Dauer eine wirkliche Glaubensgemeinschaft zu befriedigen vermocht.

Die Vorstellung vom religiösen Gut und die Gottesvorstellung stehen unter sich in engstem Zusammenhang; sie sind aber insofern relativ selbständige Größen, als sie unter verschiedenen Bedingungen entstehen und sich entfalten. Die Vorstellung vom religiösen Gut entspringt aus inneren Motiven und wandelt sich mit der Entwicklung und Vertiefung des persönlichen Lebens. Die Gottesvorstellung

knüpft sich an bestimmte objektive Erfahrungsinhalte und ändert sich unter dem Einfluß geschichtlicher Erlebnisse und intellektueller Prozesse. Das Verhältniß beider ist darum nicht dasjenige einseitiger Abhängigkeit, sondern das gegenseitiger Beeinflussung.

§ 6. Die Selbständigkeit der Religion gegenüber dem Wissen und der Kunst.

J. Volkelt, Was ist Religion? 1913.

Die Religion ist dem Wissen darin verwandt, daß auch sie von dem empirischen Geschehen auf seinen tieferen Grund zurückgeht, um von hier aus die Gestaltung des Weltlaufs zu verstehen. Sie unterscheidet sich jedoch vom Wissen durch das Interesse, welches sie dabei leitet, und durch das Ziel, in dem sie zur Ruhe kommt. Sie will nämlich die Welt nicht erklären, sondern die höchsten Zwecke des Menschen gegenüber dem Weltlauf gesichert wissen. Sie beruhigt sich darum nicht bei der Erkenntnis eines immanenten Grundes der Welt, sondern strebt nach einem persönlichen Verhältniß zu der lebendigen Macht über die Welt.

Auch der Kunst ist die Religion darin verwandt, daß es sich in beiden um die Erhebung des Gemüts zum Ahnen und Schauen einer idealen Welt handelt. Darum hat von jeher die Kunst der Religion ihre Darstellungsmittel und die Religion der Kunst ihre Stoffe geliehen. Während jedoch die Kunst die Idealität des natürlichen Daseins zur Darstellung bringt, richtet sich die Religion auf eine über der Natur stehende ideale Wirklichkeit. Zugleich nimmt die Religion an der Realität des Geahnten und Geschauten ein Interesse, welches für den ästhetischen Genuß nicht wesentlich ist, da er nicht den Anspruch erhebt, das menschliche Handeln zu bestimmen.

Von beiden, Wissen und Kunst, unterscheidet sich mithin die Religion dadurch, daß ihr ein praktisches Verlangen zugrunde liegt, das nur durch die überweltliche Macht der Gottheit seine Befriedigung findet.

§ 7. Das praktische Motiv der Religion.

W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879. — R. A. Lipsius, Philosophie und Religion. 1885. — O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. A. 1897. — R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. 3. A. 1912.

Praktisch nennen wir das Verhalten des Menschen, welches auf die Verwirklichung von Zwecken gerichtet ist. Den beiden Polen der menschlichen Lebensbewegung, Natur und Persönlichkeit, entsprechen zwei Gebiete menschlicher Zwecksetzung, das natürliche und das sittliche. Das natürliche Zweckgebiet ist von dem Gegensatz von Wohl und Wehe beherrscht und von dem Streben nach Gewinnung von Gütern und Vermeidung von Übeln ausgefüllt. Das sittliche Zweckgebiet ist an dem Gegensatz von Gut und Böse orientiert und ihm gehört das Streben nach Verwirklichung unbedingter, über die Natur erhabener Zwecke an. Das Streben nach natürlichen Gütern beruht auf den Trieben, die wir ohne unser Zutun in uns vorfinden; das sittliche Streben beruht auf dem Willen der zum Bewußtsein ihrer Bestimmung erwachten Persönlichkeit und trägt das Gepräge der Freiheit.

Liegt nun der Religion ein praktisches Motiv zugrunde, so fragt es sich, ob dasselbe nur dem natürlichen oder nur dem sittlichen Gebiet oder beiden zugleich angehört. Daß die vollendete Religion notwendig auch sittliche Elemente in sich schließe, wird von niemand in Frage gestellt. Ob jedoch auch schon auf den elementaren Stufen derselben sittliche Antriebe mitbestimmend seien, ist umstritten. Eine historische Entscheidung der Frage ist darum schwierig, weil uns die am niedrigsten stehenden Religionen auch die unbekanntesten sind. Wohl aber scheinen beachtenswerte Tatsachen der Religionsgeschichte darauf hinzuweisen, daß jede Religion von Anfang an auch sittliche Elemente — wenn schon in unzusammenhängender und ungeklärter Gestalt — mit umfaßt. Auch bei Naturvölkern werden Verträge unter religiösen Zeremonien geschlossen und unter den Schutz der Götter gestellt und bei sittlichen

Freveltaten wird ihr rächendes Einschreiten erwartet. Jede Denkweise, welche die sittlichen Vorstellungen nicht aus bloßer Erfahrung entsprungen, sondern im ursprünglichen Wesen des Menschen begründet sein läßt, wird sich ohnehin der letztgenannten Ansicht anschließen müssen.

Es handelt sich demnach in der Religion um eine praktische Zwecksetzung, die nicht bloß auf zufällig auftauchenden und durch die äußere Lage veranlaßten Wünschen beruht sondern aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgeht. Kraft einer im letzten Grunde metaphysischen Nötigung verlangt der Mensch nach einer Integration seiner Persönlichkeit durch den Zusammenschluß mit einer Macht, die ihm zu einer Existenz von innerem Gehalt und unzerstörbarem Wert verhelfen soll. Das seinem Bewußtsein gegenwärtige, konkrete Ziel dieses Verlangens durchläuft im Zusammenhang mit der Klärung der Selbsterkenntnis und dem Fortschritt der geistigen Bildung eine Stufenleiter, die mit natürlichen Gütern beginnt und in geistig-sittlichen Zwecken endigt. Im Hintergrund all dieses Strebens steht aber immer die Ahnung einer unendlichen Bestimmung der Persönlichkeit. Sie treibt den Menschen, sich an die höchste überlegene Macht anzuschließen, die ihm erfahrbar und faßbar wird, um mit ihrer Hilfe die Schranken seiner empirischen Existenz zu überwinden.

§ 8. Die psychologische Erscheinung der Religion.

Fr. Schleiermacher, *Der christl. Glaube*. 2. A. 1830. — W. James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. Deutsch von G. Wobbermin. 2. A. 1914. — E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. 1905. — W. Wundt, *Völkerpsychologie*. IV.—VI. Band. *Mythus und Religion*. 2. A. IV. 1910. V. 1914. VI. 1915.

Die Religion bildet einen so bedeutsamen und umfassenden Ausschnitt des menschlichen Geisteslebens, daß es unstatthaft ist, eine einzelne psychische Funktion als ihr ausschließliches Gebiet zu bezeichnen. Sie stellt vielmehr einen Komplex von Erscheinungen dar, die durch ihren Ausgangspunkt, das Bewußtsein gehemmten Lebens, und ihr Ziel, die Vollendung der Persönlichkeit, eine charak-

teristische Einheit bilden, in ihrem Zustandekommen aber auf einer Wechselwirkung mannigfacher psychischer Elemente beruhen. Die Bemühungen um die psychologische Beschreibung der Religion haben darum auch zunächst eher zur Konstatierung einer weitgehenden Mannigfaltigkeit individueller religiöser Erlebnisse als zur Feststellung eines einheitlichen Typus geführt, der als Normalverlauf der religiösen Erfahrung zu gelten hätte. Gleichwohl läßt sich wenigstens in den Grundzügen der Anteil bestimmen, der den einzelnen Seiten des geistigen Lebens für die Verwirklichung der Religion zukommt.

Da es sich in der Religion um die Vollendung des persönlichen Lebens mit Hilfe einer höheren Macht handelt, so ist für alle religiösen Vorgänge eine Erregung des Gefühls charakteristisch. Denn alles, was uns persönlich in Anspruch nimmt, affiziert unser Gefühl. Insofern ist Schleiermachers Satz richtig, daß die Religion wesentlich eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des Gefühls sei. Da jedoch die religiöse Vollendung des persönlichen Lebens sich durch den Anschluß an eine über uns stehende, in ihrer Offenbarung erkennbare Macht vermittelt, so sind an jedem Moment des religiösen Lebens auch Vorstellungen mit beteiligt. Erst in den Glaubensvorstellungen erheben wir uns zur Gottheit als einer über uns stehenden Realität. Da endlich im religiösen Glauben auch stets das Bewußtsein der Verpflichtung gegen die göttliche Macht eingeschlossen ist, so können von ihm Motive für den Willen, Antriebe zu bestimmten Gesinnungen und Handlungen nicht abgetrennt werden. Die Religion nimmt demnach unbeschadet ihrer grundlegenden Beziehung auf das Gefühl das menschliche Geistesleben in allen seinen Funktionen in Anspruch.

§ 9. Der Ursprung der Religion.

F. A. B. Nitzsch, Lehrbuch d. ev. Dogmatik. 3. A. 1911/12. — J. Köstlin, Religion u. Reich Gottes. 1894. — C. P. Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft. Deutsch v. Gehrich I, 1899. II, 1901. — C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte. 4. A. Her. v. N. Söderblom 1912.

Die Religion ist, wie in vorstehendem gezeigt wurde, ein Ganzes von Gefühlen, Vorstellungen und Handlungen, die sich auf den praktischen Zweck der Vollendung des menschlichen Lebens mit Hilfe einer höheren Macht beziehen. Ihr Ursprung ist darum nicht genügend erklärt, wenn man

1) Erscheinungen namhaft macht, welche die Bildung einer theoretischen Gottesvorstellung veranlaßt haben können (animistische Naturbeseelung, Kausalitätsdrang, Eindruck gewaltiger Naturerscheinungen u. dgl.) oder

2) auf Bedürfnisse hinweist, welche dem Menschen die Hilfe der Gottheit wünschenswert machten, seien diese natürlicher oder sittlicher Art (Illusionen, Postulate).

Wirkliche Religion entspringt erst aus der Beziehung der natürlichen und sittlichen Bedürfnisse des Menschenlebens auf objektive Tatsachen, die eine zu ihrer Befriedigung befähigte und gewillte höhere Macht ahnen lassen.

Um die historische Mannigfaltigkeit der Religionen zu erklären, genügt es aber auch nicht, diese Kundgebung der Gottheit in eine zeitlich und räumlich begrenzte Offenbarung zu verlegen oder sie in der Tiefe des menschlichen Gemüts zu suchen, gleichviel ob man dabei eine angeborene Idee oder eine ursprüngliche Gefühlsbestimmtheit voraussetzt. Kundgebungen einer höheren Macht in Natur und Geschichte und des Menschen Verlangen nach Vollendung seines persönlichen Lebens sind in ihrer Beziehung aufeinander die Quelle der Religion.

§ 10. Die religionsgeschichtliche Stellung des Christentums.

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums u. die Religionsgeschichte. 2. A. 1912. — Fr. Traub, Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie. ZThK 1901. — M. Reischle, Theologie und Religionsgeschichte. 1904.

Das Christentum nimmt im Kreise der Religionen eine einzigartige Stellung ein, sofern es allein imstande ist, den Anspruch, auf Offenbarung der höchsten Macht über die Welt zu beruhen, vor dem geistig gereiften und sittlich

vertieften Bewußtsein zu rechtfertigen. Da es jedoch mit den anderen Religionen denselben Anknüpfungspunkt im religiösen Verlangen teilt, bildet es zugleich den Abschluß einer Stufenreihe und zwar so, daß es die höchste Befriedigung jenes Verlangens darstellt. Man kann darum mit gleichem Recht und ohne Widerspruch sagen: das Christentum sei die einzig wahre und es sei die höchste Religion. Im ersten Fall geht man vom Begriff der Offenbarung aus, im zweiten Fall vom allgemeinen Religionsbegriff. Der erste Standpunkt ist der Theologie, der zweite der Religionsphilosophie eigentümlich.

In jeder Religion ist mit dem Glauben an die göttliche Macht eine, wenn auch noch so unentwickelte, ethische Beziehung zu dieser mitgesetzt. Religionen, in denen dieses ethische Moment nur vereinzelt auftritt, während das religiöse Gut ein wesentlich natürliches bleibt und auch der Gottesbegriff in der Beziehung zum Naturleben festgehalten wird, bezeichnen wir als Naturreligionen. Als ethische Religionen fassen wir diejenigen zusammen, in welchen sittliche Güter die beherrschenden sind und auch die Gottheit als ethische Macht gedacht wird. Innerhalb dieser Gruppe treten wieder zwei Stufen auseinander. Auf der unteren gilt die Hilfe der Gottheit als ein von Fall zu Fall eintretendes Bedürfnis und ist an die Erfüllung eines begrenzten Kreises statutarischer Pflichten geknüpft (Gesetzesreligion), auf der höheren wird das religiöse Bedürfnis auf den ganzen Lebenszusammenhang bezogen. Es tritt darum der Gedanke der Erlösung beherrschend hervor, und indem sie in erster Linie als sittliche Befreiung gedacht wird, gewinnt auch der Gehorsam gegen die Gottheit den Charakter der inneren Freiheit (Erlösungsreligion). Den Abschluß der letztgenannten Stufe bildet das Christentum, sofern hier die Erlösung (im Gegensatz zum Buddhismus) als Erhebung zu positiver sittlicher Freiheit gedacht ist und die dem Erlösungsgedanken der israelitischen Religion noch anhaftenden nationalen und politischen Schranken fallen.

§ 11. Das Wesen des Christentums.

A. Harnack, Das Wesen des Christentums 1900 u. d. Gegenschriften von W. Walther, H. Cremer, L. Lemme u. A. — R. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christl. Religion. 5. A. 1910.

Die Eigentümlichkeit des Christentums stellt sich unter drei eng zusammengehörigen Gesichtspunkten dar. Es ist 1. Christusreligion, 2. Versöhnungsreligion, 3. Botschaft vom Reiche Gottes.

1) Der christliche Glaube sieht in der Person Jesu Christi nicht bloß den Israel verheißenen Messias, sondern den Träger der für alle Völker bestimmten vollendeten Offenbarung Gottes. Er leitet darum von dem vertrauenden Anschluß an ihn, den in der Geschichte Geoffenbarten, in der Erhöhung Lebendigen und in seinem Geist Wirksamen alles Heil der Gottesgemeinschaft, alle Kraft des sittlichen Lebens und alle Hoffnung der Vollendung her. Der Versuch, ein irgendwie von der Person Jesu zu unterscheidendes „christliches Prinzip“ als das Wesentliche im Christentum geltend zu machen, alteriert den durch und durch persönlichen Charakter der christlichen Frömmigkeit und bringt die Gefahr einer intellektualistischen Verkürzung derselben mit sich.

2) Der christliche Glaube sieht das Werk Christi in der Erlösung. Aber er versteht diese nicht bloß als Überwindung der äußeren Lebenshemmungen, auch nicht bloß als Kräftigung des sittlichen Vermögens; sondern er erblickt die entscheidende Heilsgabe in der Aufhebung der von Gott trennenden Sündenschuld, d. h. der Versöhnung.

3) Er weiß durch die von Christus vollbrachte Erlösung das Reich Gottes auf Erden begründet, in welchem die mit Christus geeinte Menschheit, durch Gottes Gnadengemeinschaft beseligt und seinem heiligen Willen gehorsam, einem Zustand gemeinsamer Vollendung entgegengeht, der von keiner Sünde und keinem Übel mehr getrübt ist und eine neue verklarte Weltordnung zur Basis hat.

2. Kapitel.

Die göttliche Offenbarung als Grundlage des Christentums.

§ 12. Der Begriff der Offenbarung.

R. Rothe, Zur Dogmatik. 2. A. 1869. — G. Claß, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. 1896.

Das religiöse Verlangen des Menschen bleibe ein zielloses Fragen und Suchen ohne eine ihm entgegenkommende göttliche Offenbarung. Unter Offenbarung verstehen wir ein solches Kundwerden Gottes für den Menschen, durch welches seinem religiösen Verlangen eine Erfüllung zuteil wird. Mag man im weiteren Sinn jedes Hervortreten von Genialität und Originalität auf dem Gebiet des Erkennens und geistigen Schaffens als Offenbarung bezeichnen, so kommt doch für die Religion nur die spezifisch religiöse Bedeutung des Wortes in Betracht, welche sich dadurch charakterisiert, daß hier Gott selbst und seine Beziehung zum Menschen den Inhalt des Geschauten bildet. Aber auch nicht alle Entstehung und Entfaltung religiösen Lebens in den einzelnen Personen führen wir auf Offenbarung zurück; wir beschränken die Anwendung des Begriffs auf diejenigen schöpferischen Akte, durch welche ein Leben mit Gott, das seiner Realität gewiß ist, ursprünglich geweckt und grundlegend bestimmt wird.

Die religiöse Offenbarung wird demnach in solchen äußeren oder inneren Erfahrungen bestehen, welche im Menschen die Gewißheit der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes begründen. Erst aus solcher unmittelbaren Gotteserfahrung, die den religiösen Menschen über dem Zeitlichen und in ihm ein Ewiges schauen und erleben läßt, erwächst die religiöse Gotteserkenntnis. Obwohl ihr Inhalt aus der Offenbarung stammt, hat doch an dessen Gestaltung auch der jeweilige Stand der Welterfahrung und allgemeinen Geistesbildung erheblichen Anteil. Diese religiöse Gotteserkenntnis ist wesentlich von praktischer

Art, d. h. sie enthüllt uns nicht sowohl Gottes Wesen an sich, sondern seine Beziehung zu uns und wird so zur Grundlage eines Verkehrs des Menschen mit Gott, wie er sich im Kultus vollzieht. Was die Offenbarung an Gott erkennen lehrt, ist so wesentlich ein Doppelpertes, 1) daß er der Geber des höchsten Gutes ist und 2) wie er vom Menschen verehrt sein will.

§ 13. Allgemeine und besondere Offenbarung.

Fr. Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. 3. A. 1911/12.
— E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. 1891 u. Art. „Deismus“ in PRE³, 4. Bd.

Die Allgemeinheit der Religion veranlaßt uns auf eine gleich umfassende Anregung zur Erzeugung religiöser Gefühle, Vorstellungen und Willensakte zu schließen, also auf eine allgemeine Offenbarung. Diese findet man teils in der natürlichen Ausstattung des Menschen, teils in dem gewöhnlichen Lauf der Welt. Jede höher stehende Religion führt jedoch ihren Ursprung auf besondere Offenbarungen Gottes zurück, d. h. auf solche geschichtlichen Veranstaltungen, durch welche sich Gott deutlicher und wirk-samer einzelnen Menschen oder bestimmten Gruppen der Menschheit kundgetan hat. Ganz besonders aber ist vom Christentum der Anspruch unabtrennbar, daß es auf besonderer, durch Christum und seinen Geist abschließend vermittelter Offenbarung beruhe.

Das Verhältnis der allgemeinen und besonderen Offenbarung hat in der christlichen Theologie verschiedene Stadien durchlaufen. Die alte Kirche sah in der allgemeinen Offenbarung den apologetisch wertvollen Unterbau der besonderen. Melanchthon folgte ihr darin, indem er die philosophische Gotteserkenntnis als die Erkenntnis des sittlichen Gesetzgebers zur pädagogischen Vorbereitung auf das Glaubensverständnis des Evangeliums machte. Umgekehrt hat der Deismus und der von ihm beeinflusste Rationalismus die allgemeine Offenbarung zu einer Selbständigkeit und einem Rang erhoben, der die besondere völlig zurücktreten, ja als überflüssig erscheinen läßt. Die allgemeine Offenbarung

wurde nun zum Ersatz der besonderen. Wenn man dieser Überschätzung gegenüber neuerdings bis zur gänzlichen Ausscheidung der allgemeinen Offenbarung aus der christlichen Dogmatik fortgegangen ist, so ist dies zwar begreiflich, aber keineswegs gerechtfertigt. Wir haben keinen Grund zu der Behauptung, daß Christus die einzige Offenbarung Gottes und außer ihm kein Stoff der Gotteserkenntnis in der Welt zu finden sei. Wohl aber gilt es daran festzuhalten, daß Gottes Heilsoffenbarung nur in Christus gegeben ist und daß alle anderweitige Offenbarung nach der Norm dieser besonderen verstanden und ausgelegt sein will.

§ 14. Theologische Auffassungen des Wesens der Offenbarung.

Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 10. — R. Rothe, *Zur Dogmatik*. 2. A. 1869. — A. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* III. — W. Herrmann, *Der Begriff der Offenb.* 1887. *Der Verkehr des Christen mit Gott*. 5. u. 6. A. 1908. — M. Kähler, *Art. „Offenbarung“* in PRE³, 14. Bd. — O. Kirn, *Glaube und Geschichte*. 1900.

Die altprotestantische Dogmatik hat die besondere Offenbarung zwar nicht der Form aber der Sache nach mit der H. Schrift identifiziert. Da sie diese auf dem Weg der Verbalinspiration entstanden dachte, sah sie das Wesentliche der Offenbarung nicht in den geschichtlichen Taten und lebendigen Personen, durch welche Gott seinen Erlöserwillen zur Erkenntnis und zur Ausführung brachte, sondern in der Mitteilung einer inspirierten Lehre von Gott und den göttlichen Dingen. Gegenüber dieser intellektualistischen Verkürzung der Offenbarung hat zuerst Schleiermacher die sekundäre Bedeutung der religiösen Lehre im Vergleich mit dem unmittelbaren religiösen Erleben geltend gemacht. Noch durchgreifender hat Rothe diesem Mangel abzuhelfen gesucht, indem er die Offenbarung selbst von der H. Schrift als ihrer Urkunde unterschied und dem Offenbarungsbegriff die heilige Geschichte als wesentliches Element einordnete. Gott offenbart sich nach ihm in der doppelten Weise, daß er sich in äußeren Natur- und

Geschichtsereignissen bezeugt (Manifestation) und in prophetischen Männern durch innere Erleuchtung (Inspiration) das authentische Verständnis seiner Wege und Absichten bewirkt. Dabei wird freilich die Inspiration von der manifestierenden Kundgebung Gottes in einem Maße abhängig, daß für sie kein selbständiger Inhalt mehr übrig bleibt und sie fast unvermeidlich als übernatürliche Belehrung erscheinen muß. Im Gegensatz zu Roth's Wertung dieser beiden Faktoren wird erst die Inspiration als die wirkliche Selbsterschließung Gottes zu gelten haben.

War damit der geschichtliche Charakter der Offenbarung zur Anerkennung gebracht, so bezog sich die weitere dogmatische Arbeit vor allem auf deren genauere Umgrenzung. Man bemühte sich, teils ihre strenge Beziehung auf die persönliche Glaubenserfahrung zur Geltung zu bringen, teils die kritische Anfechtung ihrer historischen Grundlagen nach Möglichkeit auszuschließen. Während Ritschl die Begründung des Reiches Gottes durch Christus als den eigentlichen Inhalt der Offenbarung bezeichnet, hat Herrmann bestimmter die vom Subjekt unmittelbar zu erlebende erlösende Wirkung zum Kriterium der Offenbarung gemacht und die letztere auf das „innere Leben“ des Erlösers eingeschränkt. Nun wird man gewiß einräumen, daß der Weg zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarung durch das eigene Erleben hindurchgeht und daß sich in der Glaubenserfahrung des Christen das Personleben Christi abbilden muß. Allein der geschichtlichen Objektivität dieses Glaubensgrundes können wir uns doch nur dann versichern, wenn unsere Auffassung des inneren Lebens Christi in den Tatsachen der geschichtlichen Überlieferung einen festen Anhalt findet. Eine Auseinandersetzung mit den geschichtlich überlieferten Tatsachen kann darum dem christlichen Offenbarungsglauben nicht erspart werden.

§ 15. Die vollendete Offenbarung in Christi Person und Werk.

M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. A. 1896 und Dogmat. Zeitfragen.

II. 1. A. 1898. — Th. Steinmann, Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. 1903. — C. Stange, Die Wahrheit d. Christusglaubens u. d. Eigenart d. chr. Gottesglaubens. 1915.

Den vollgültigen Beweis für die Wirklichkeit einer göttlichen Selbstbezeugung in unserer Welt und die maßgebende Norm für die Erkenntnis ihres Inhalts und Wesens sieht der christliche Glaube in der Person und dem Werk Jesu Christi.

Das in den Evangelien überlieferte Bild Jesu zeigt in seinen übereinstimmend berichteten und zweifellos historischen Zügen eine Gestalt von unvergleichbarer Größe, in der sich die Selbständigkeit des vollendeten sittlichen Charakters und die bis zum Kreuzestod bewährte Selbstverleugnung erbarmender Liebe vereinigen. Die gemeinsame Grundlage dieser sittlichen Merkmale bildet Jesu Gewißheit von seiner durch Sünde ungetrübten einzigartigen Einheit mit dem Vater im Himmel.

Das von Jesu bezeugte Bewußtsein seiner Gottessohnschaft findet seine Bestätigung und Ergänzung in den von ihm vollbrachten Wundern der Heilung und in seiner von der Jüngergemeinde beglaubigten Wiederherstellung aus dem Tod zu neuem, verklärtem Leben und Wirken.

Das Werk Jesu erschöpft sich darum auch nicht in seiner sichtbaren geschichtlichen Gegenwart. Es setzt sich in unverminderter Kraft fort, indem jeder durch den gläubigen Anschluß an ihn mit der Schärfung seines sittlichen Bewußtseins zugleich die Gewißheit der Sündenvergebung und die Kraft zum Tun des Guten wie zur innerlichen Überwindung des Übels empfängt. Dadurch bewährt sich Christus allen, die nach dem Heil verlangen, immer neu als den vollkommenen Träger der erlösenden Selbstoffenbarung Gottes.

§ 16. Die göttliche Offenbarung im Alten Testament.

W. Lotz, Geschichte u. Offenbarung im AT. 2. A. 1892.

Die Offenbarung Gottes in Christus setzt als Bedingung ihrer Aneignung ein sittlich geartetes Heilsverlangen voraus. Das Reifen dieses Verlangens unter der erziehenden

Leitung Gottes bildet den wesentlichen Inhalt der religiösen Geschichte Israels. Durch prophetische Männer und geschichtliche Führungen pflanzt Gott in diesem Volk eine Erkenntnis seines sittlichen Wesens und Willens. Er weckt dadurch eine ernste Selbstbeurteilung und umfassende Sündenerkenntnis, welche die Aufhebung der Schuld und die sittliche Erneuerung in den Vordergrund des religiösen Verlangens rückt und in keiner anderen vorchristlichen Religion eine Parallele findet. Daß die abschließende göttliche Erlösungstat ein Gegenstand der Weissagung und Hoffnung bleibt, ist, vom christlichen Standpunkt aus beurteilt, der Vorzug der alttestamentlichen Religion und ein Beweis für den teleologischen Zusammenhang des Alten und des Neuen Testaments. In dieser engen Beziehung beider ist das Recht begründet, die göttliche Erziehung Israels als die Vorstufe der christlichen Offenbarung zu betrachten, die für alle Zeiten das praktische Verständnis des christlichen Heilsguts vermittelt und sicherstellt.

§ 17. Die Elemente der allgemeinen Offenbarung.

Fr. Schleiermacher, Dialektik, Ausg. von Jonas § 154. 215ff. — L. Strümpell, Die intellektuellen Verhältnisse der Welt. Abhandlungen zur Gesch. der Metaphysik usw. 4. Heft. 1896.

Auch außer der biblischen Heilsoffenbarung gibt es Spuren göttlichen Waltens in der Welt. Sie kommen dem menschlichen Nachdenken als unauflösliche Probleme zum Bewußtsein und fordern dadurch zum Suchen einer religiösen Deutung auf, die sie doch abschließend erst durch die besondere biblische Offenbarung empfangen. Als solche stellen sich dar

1. das Gewissen und das religiöse Verlangen des Menschen;

2. die in der Geschichte, sobald man sie im Großen betrachtet, hervortretende sittliche Ordnung, welche mit der Mißachtung der sittlichen Güter und der zu ihrer Verwirklichung führenden Normen Auflösung und Verderben verknüpft und zu rechtlichen und staatlichen Organisationen treibt;

3. die Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und

Schönheit des Naturlebens, welche dieses für den Menschen erkennbar, für sein zweckvolles Handeln in weitestem Umfang zugänglich macht und sein Gemüt mit der Ahnung einer schöpferischen Intelligenz erfüllt.

§ 18. Der Glaube als Aneignung der göttlichen Offenbarung.

J. Köstlin, Der Glaube. 1895. — A. Schlatter, Der Glaube im N. T. 3. A. 1904. — O. Kirn, Art. „Glaube“ in PRE³, 6. Bd. — Th. Häring, Der christl. Glaube. 2. A. 1912.

Die göttliche Offenbarung erreicht ihr Ziel, den Menschen zu erlösen und zu beseligen, wo sie im Glauben aufgenommen wird. Ja im Grunde ist das Verhältnis beider ein noch engeres. Die Offenbarung ist als solche nur für den Glauben vorhanden, da nur er in bestimmten auf das persönliche Leben einwirkenden Tatsachen Kundgebungen Gottes wahrnimmt. Die Offenbarung setzt darum Glauben voraus; aber die religiöse Erfahrung bezeugt ebenso, daß sie selbst ihn wirkt. Es kann darum scheinen, als wäre es überhaupt unmöglich, in den abgeschlossenen Kreis von Offenbarung und Glauben erstmals hineinzukommen, da man Glauben immer schon haben muß, um Offenbarung erleben zu können. Allein dem Glauben, welcher der Gnade Gottes gewiß ist, geht eine Gott suchende Glaubensbereitschaft, das Heilsverlangen, voraus. Wo dieses ins Unbestimmte gehende menschliche Heilsverlangen der Heilsoffenbarung begegnet, wird es in Heilsvertrauen, d. h. Glauben, umgewandelt.

Das Heilsvertrauen schließt, weil es aus Gottes geschichtlicher Selbstbezeugung erwächst, eine bestimmte Erkenntnis Gottes und seines Waltens in sich. Diese religiöse Erkenntnis ist von dem persönlichen Heilsvertrauen unabtrennbar; sie entsteht und besteht nur mit ihm zugleich. Darum ist die in der protestantischen Dogmatik geläufige Beschreibung des Glaubens als *notitia*, *assensus*, *fiducia* dahin zu verstehen, daß auf Grund der geschichtlichen Kunde von Gottes erlösender Offenbarung (*notitia*) gleichzeitig und ungetrennt das Vertrauen zu ihrer erlösenden Kraft (*fiducia*) und die Überzeugung von ihrer Wahrheit (*assensus*) entsteht. Der Vertrauen weckende Inhalt des ge-

schichtlichen Zeugnisses von Gottes Offenbarung fesselt die Aufmerksamkeit im höchsten Grade und läßt den Wunsch entstehen, er möchte unerschütterlich gewiß sein; jede neue Rückkehr zu ihm, durch die wir diese Gewißheit erproben, stellt uns aufs neue unter den Eindruck seiner wirksamen, beseligenden Kraft und überwindet so den Zweifel an der Realität der uns nahegetretenen Offenbarung. Dabei dürfen wir freilich nicht übersehen, daß in der Erfahrung von der Heilswirkung der geschichtlichen Offenbarung noch nicht eine Beglaubigung aller einzelnen Züge ihres Verlaufs liegt, wohl aber eine Gewähr für die Gegenwart eines Ewigen, Göttlichen in dieser Geschichte. Der religiöse Glaube ist darum Offenbarungserkenntnis nur, sofern er zugleich das Heil ergreifendes Vertrauen ist. Dagegen müßte die Forderung eines dem Vertrauen vorausgehenden Fürwahrhaltens der Offenbarung die Wahrscheinlichkeit und Selbständigkeit des Glaubens gefährden.

3. Kapitel.

Die Quelle und Norm der christlichen Glaubenslehre.

A. Die Heilige Schrift.

§ 19. Die Heil. Schrift als Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit.

Fr. Sieffert, Offenbarung und H. Schrift. 1905. — R. Seeberg, Offenbarung u. Inspiration. BZStF. IV, 7. 8. 1908.

Offenbarung und Schrift sind weder identisch, noch so ausschließlich aufeinander bezogen, daß die Offenbarung unmittelbar auf das Zustandekommen einer Schrift abzielte. Die besondere Offenbarung besteht in geschichtlichen Ereignissen und Erlebnissen, welche in den unter ihrem Einfluß stehenden Personen religiöses Leben schaffen und es inhaltlich bestimmen. Darum verhalten sich Offenbarung und Schrift wie Geschichte und Geschichtsschreibung. Zwischen beiden stehen die Personen, welche, von den geschichtlichen Vorgängen innerlich berührt, selbsttätig über sie berichten.

Da sich Gottes Heilsoffenbarung in der Person und dem Werk Jesu Christi abschließend zusammenfaßt, gibt es christliche Heilsgewißheit und christliche Wahrheitserkenntnis nur durch die Glaubensverbindung mit ihm, dem persönlichen Träger der erlösenden Offenbarung. Diese Glaubensverbindung bedarf entsprechend dem geschichtlichen Charakter der Heilsoffenbarung zu ihrer Wahrheit und Reinheit der Vermittlung durch ein geschichtliches Zeugnis. Dieses enthält die H. Schrift. Indem sie Jesu Gestalt und Wirksamkeit so, wie diese im Glauben und in der Verkündigung der ersten Gemeinde lebte, den späteren Generationen gegenwärtig erhält, vermittelt sie immer neu die Begegnung des menschlichen Heilsverlangens mit dem, der es zu befriedigen vermag. Auch wo das Zeugnis von Christus durch mündliche Verkündigung und persönliches Beispiel wirksam wird, bleibt doch die H. Schrift die Grundlage dieser Wirkung, weil es nur durch ihre Vermittlung lebendige, christliche Predigt und lebenweckende christliche Frömmigkeit gibt.

Als das fortwirkende Zeugnis von der Gottesoffenbarung in Christus ist die H. Schrift beides zugleich: Gnadenmittel, d. h. Mittelursache der christlichen Heilserfahrung, und Erkenntnisprinzip, d. h. Norm der christlichen Wahrheitserkenntnis. Das zweite ist sie nur dadurch, daß sie das erste ist, und es bleibt ein vergebliches Bemühen, die Vertrauenswürdigkeit und Wahrheit des Schriftzeugnisses abgesehen von seiner Heilswirkung a priori feststellen zu wollen.

§ 20. Die Lehre der orthodoxen Dogmatik von der Schriftinspiration.

F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I. Die Vorgeschichte. 1904.

So bestimmt die Reformatoren in der H. Schrift das untrügliche Zeugnis von Gottes Heilsoffenbarung sehen und eine erleuchtende Wirkung des Geistes Gottes in den biblischen Schriftstellern voraussetzen, so denken sie doch nicht an eine Aufhebung der geistigen Selbsttätigkeit der biblischen Autoren bei der Entstehung ihrer Schriften oder an einen schlechthin gleichförmigen Wert aller Bestandteile des

Kanons. Ebenso sehen die lutherischen Bekenntnisse zwar in der H. Schrift ein Werk des Geistes Gottes (Conf. Aug. art. 28 § 49; Apol. art. 2 § 108) und schreiben ihr alleinige Autorität in Glaubenssachen zu (Art. Smalc. P. II. art. 2 § 15; F. C. Sol. Decl. De compend. doctr. forma § 3), ohne doch diese Geltung der Schrift durch eine Theorie über die Art ihrer Entstehung zu stützen. Erst die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts hat die Theorie von der Verbalinspiration der Schrift entwickelt.

Nach dieser sind die heiligen Schriftsteller nur unselbstständige Werkzeuge, *amanuenses* des H. Geistes. Sie empfangen neben dem speziellen Antrieb zum Schreiben die *conceptus omnium rerum*, auch dann, wenn ihnen die zu berichtenden Tatsachen natürlicherweise schon bekannt waren, ja *omnia et singula verba*. Die tatsächlichen stilistischen Unterschiede unter den biblischen Schriften versuchte man teils aus der jeweiligen *materia*, teils aus einer Akkomodation an die Redeweise der *amanuenses* zu erklären. Die H. Schrift galt so als das formelle, in jedem Betracht absolut irrumslose Wort Gottes, ja man erklärte sie auch der Form nach für frei von stilistischen und grammatischen Fehlern.

Auf Grund der Inspiration schrieb man der H. Schrift zu 1. *auctoritas*, d. h. Glaubwürdigkeit und normative Geltung, für die man sich in letzter Instanz auf das *testimonium spiritus sancti internum* berief, 2. *perfectio* oder *sufficientia* d. h. Genugsamkeit für den Zweck des Heils, 3. *perspicuitas*, d. h. Deutlichkeit für das Verständnis, wofern sie nach der *analogia fidei* aus sich selbst ausgelegt werde, und 4. *efficacia* d. h. lebendige Wirksamkeit zur Begründung und Leitung des christlich-religiösen Lebens.

§ 21. Das Selbstzeugnis und die tatsächliche Beschaffenheit der Heil. Schrift.

R. Rothe, Zur Dogmatik. 2. A. 1869. 3. Art.

Die Lehre von der Verbalinspiration der H. Schrift ist eine aprioristische Theorie, die an den Tatsachen, d. h. den Aussagen und der Beschaffenheit der Schrift geprüft sein will.

Nun erwähnt die H. Schrift zwar an einzelnen Stellen ausdrückliche Befehle, die von Gott gegebene Offenbarung schriftlich aufzuzeichnen. Allein von dem weitaus größten Teil der Schrift ist weder bezeugt, daß er auf Gottes direkten Befehl niedergeschrieben, noch daß er unter einer speziell auf das Schreiben bezüglichen Einwirkung seines Geistes verfaßt sei. Im Gegenteil führen die nicht seltenen Quellenangaben, die Versicherung der Autopsie, die Hervorhebung äußerer Anlässe, die Benützung älterer Schriften durch jüngere, die poetische Kunstform und anderes auf die Vorstellung einer schriftstellerischen Selbsttätigkeit der menschlichen Verfasser.

Nicht selten werden alttestamentliche Schriften als „Gottes Wort“ bezeichnet und auch die neutestamentliche Verkündigung empfängt dieselbe Benennung. Allein „Wort Gottes“ bedeutet im biblischen Sprachgebrauch so viel als offenbarungsmäßige Kunde von Gott und diese Bezeichnung führt wohl den Inhalt, aber nicht den geschichtlich bedingten Ausdruck des biblischen Zeugnisses auf Gott zurück. Der Apostel Paulus setzt zwar an mehreren Stellen voraus, daß auch über dem Buchstaben des alttestamentlichen Wortes eine zweckvolle göttliche Leitung gewaltet habe. Diese Annahme teilt er jedoch mit der Theologie des Spätjudentums, und sie dient ihm meist als Grundlage einer sehr freien Übertragung des alttestamentlichen Schriftworts auf die neutestamentliche Gegenwart, die von sklavischer Gebundenheit an den Buchstaben weit entfernt ist. Die allegorische Deutung stellt so auf einem Umweg die Freiheit geistiger Auffassung gegenüber dem buchstäblichen Wortlaut wieder her. Auch in den Hauptstellen, auf welche die altprotestantische Dogmatik ihre Inspirationslehre gegründet hat: 1. Petr. 1, 10—12; 2. Petr. 1, 20f.; 2. Tim. 3, 16 wird eine richtige Erklärung nur die Aussage finden können, daß die biblischen Zeugen (des A.T.) kraft einer besonderen persönlichen Erleuchtung das Heil geschaut haben und darum durch ihre geisterfüllten Schriften der Befestigung und Förderung christlichen Lebens dienen.

Sehen wir auf die tatsächliche Beschaffenheit der Schrift,

so enthält sie nicht nur Ungenauigkeiten in historischen Dingen, die, wenn sie auch für den religiösen Gehalt wenig bedeuten sollten, doch der Annahme eines übernatürlichen Ursprungs des Schriftbuchstabens widersprechen. Wir begegnen in ihr auch unstreitig Zeugnissen persönlicher Erfahrung und mannigfaltigen menschlichen Ringens um die Lösung der höchsten Fragen. Die Verschiedenheiten nicht nur des Stils, sondern auch der lehrhaften Auffassung lassen sich schlechterdings nur aus der menschlichen Individualität der Verfasser überzeugend erklären. Ja manches, was als Ausdruck unmittelbar menschlicher Lebenswahrheit uns wertvolle Blicke in die persönliche Geistesart der biblischen Schriftsteller gewährt, würde in eine wenig passende Beleuchtung gestellt, wenn wir es dem H. Geist als dem *auctor primarius* in den Mund legen wollten. Endlich würde es zu dem Wert, welchen Gott nach der traditionellen Inspirationslehre auf die buchstäbliche Übermittlung seiner Offenbarung gelegt hätte, wenig stimmen, daß tatsächlich nicht nur eine Mannigfaltigkeit biblischer Lesarten besteht, sondern auch der Schrifttext selbst hinsichtlich seiner lehrhaften Auffassung einen erheblichen Spielraum läßt.

Aus all dem geht hervor, daß wir uns die Entstehung der H. Schrift nicht als Verbalinspiration denken können. Aber auch der Versuch, an die Stelle der letzteren eine andere aprioristische Theorie zu setzen, welche die Irrtumslosigkeit der H. Schrift gewährleisten soll, etwa eine Realinspiration, deren Wesen schwer vorzustellen ist, oder eine besondere amtliche Ausrüstung der neutestamentlichen Zeugen, führt nicht zum Ziel, da diese Vorstellungen entweder gleichfalls mit der tatsächlichen Beschaffenheit der H. Schrift in Widerspruch geraten oder nicht den ganzen Umfang des biblischen Zeugnisses decken. Gewiß waltet in der Schrift Gottes Geist; aber diese ihre Geistesmacht ist darin begründet, daß die biblischen Schriftsteller in besonderem Maße unter dem religiös belebenden, erleuchtenden und reinigenden Einfluß der Offenbarungstaten Gottes stehen und

so — wenn auch in abgestuftem Grade — zum Zeugnis von ihnen geschichtlich und persönlich befähigt sind.

§ 22. Die Autorität der Heil. Schrift.

M. Kähler, Unser Streit um die Bibel. 2. A. 1896 u. Das Offenbarungsansehen der Bibel. 1903. — E. Haupt, Die Bedeutung der heil. Schrift für den evangelischen Christen. 1891. — P. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evang. Kirche des 19. Jahrh. 1898. — E. Haack, Die Autorität der heil. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung. 1899. — H. E. Weber, Histor.-krit. Schriftforschung u. Bibelglaube. 2. A. 1914.

Die Autorität der Schrift beruht darauf, daß sie das Wirksamwerden der Autorität der göttlichen Offenbarung für unser religiöses Leben und Erkennen vermittelt. Sie tut dies in doppelter Hinsicht, sofern sie 1. die Offenbarungsgeschichte abbildet und 2. das aus ihr entspringende religiöse Leben vorbildlich bezeugt. Während nun das geschichtliche Verhältnis der Schrift zu den von ihr berichteten Tatsachen Gegenstand sachverständiger Prüfung sein muß, ist ihr Zeugnis von dem Heil in Christus für jeden, der nach Erlösung verlangt, unmittelbar verständlich und überzeugend. Darum muß alles Schriftverständnis von dem Glauben an Christum als den Heilsmittler ausgehen, und auch die geschichtliche Kritik, die eine unumgängliche Aufgabe der theologischen Wissenschaft bildet, kann nur von diesem unmittelbar gewissen Grunde aus sachgemäß getrieben werden. Denn erst dem vom Glauben beseelten Erkennen erschließt sich der volle Gehalt der Offenbarungsgeschichte.

Die Autorität der göttlichen Offenbarung hat ihren zentralen geschichtlichen Träger in der Person Christi, des eigentlichen „Wortes Gottes“. Darum hat jeder Bestandteil der H. Schrift in dem Maße Anteil an der Autorität für unsern Glauben, in welchem er dem menschlichen Heilsverlangen Christum als den Heilsmittler erkennbar macht. Aus diesem Grundsatz folgt nicht nur die Beschränkung der Schriftautorität auf das Gebiet der Heilswahrheit, sondern auch das abgestufte Verhältnis des Alten und des Neuen Testaments innerhalb des Schriftganzen.

Die kanonische Dignität der einzelnen Schriften hängt ab von ihrem Verhältnis zur Offenbarung in Christus, wie dieses in religiöser Hinsicht durch die Glaubenserfahrung der Kirche, in geschichtlicher Hinsicht durch kritische Untersuchung festgestellt wird. Liegt es in der Natur der Sache, daß bei jeder solchen Auswahl die äußersten Grenzen fließende sind, so hat die alte Kirche doch die Abgrenzung des Kanons mit so gutem Bedacht vollzogen, daß wir keine außerkanonische Schrift besitzen, die berechtigt wäre, eine kanonische aus ihrer Stelle zu verdrängen. Ein prinzipieller Unterschied zwischen apostolischen und nichtapostolischen, protokanonischen und deuterokanonischen Schriften, solchen mit sicheren und solchen mit unsicheren Verfassernamen besteht nicht. Was „Christum treibt“ und sich als glaubensgemäßes und geschichtlich treues Zeugnis von ihm bewährt, das ist authentisch im höchsten Sinn des Wortes.

§ 23. Der Schriftbeweis in der Dogmatik.

Fr. Schleiermacher, Der christl. Glaube. 2. A. § 27. — J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. 2. A. 1857.

Die altprotestantische Dogmatik pflegte den Schriftbeweis für ihre Sätze unter der Voraussetzung zu führen, daß die H. Schrift in allen ihren Teilen eine gleichförmige Lehre enthalte. Sie bemühte sich darum, jede Schriftstelle nach einer — nicht immer unbefangenen — Ermittlung ihres Wortsinns an dem Ort in das dogmatische System einzufügen, wo sie zur Begründung eines kirchlichen Lehrsatzes dienen konnte. Die dabei unvermeidliche Ausgleicheung von Differenzen unter den Schriftaussagen rechtfertigte sie durch den Grundsatz, daß die H. Schrift *secundum analogiam fidei* auszulegen sei. Im Gegensatz zu dieser Methode der Begründung des Dogmas durch vereinzelte *dicta probantia* hat Schleiermacher einen „ins Große gehenden Schriftgebrauch“ für die Dogmatik gefordert und Hofmann einen Schriftbeweis vorgelegt, in dem er zu zeigen beabsichtigt, daß „das Ganze des Systems durch das Ganze der Schrift“ bezeugt sei. Auch er setzt jedoch ein Maß von Einheitlichkeit und Gleichwertigkeit des Schriftzeugnisses voraus, das sich einer unbefangenen

geschichtlichen Auffassung nicht bewährt. Heute gilt es als unabweisbare Pflicht der Exegese, jede biblische Aussage zunächst im Rahmen des Gedankenkreises ihres Verfassers auszulegen und die Unterschiede der Zeiten, Individualitäten und beherrschenden Gesichtspunkte nicht zu verwischen. Eine Vorarbeit für diese Ermittlung des Schriftinhalts liefert die Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments.

Ist uns so die Einheit des Schriftzeugnisses nicht unmittelbar gegeben, sondern die Aufgabe gestellt, sie erst zu suchen, so ergibt sich auch von hier aus das Verfahren, das ohnehin durch die richtige Auffassung der Schriftautorität gefordert ist. Denn die Einheit der Schrift ruht ebenso wie ihre Autorität in der Person Christi, des Heilmittlers. Darum genügt es für den Schriftbeweis nicht, das Vorkommen eines religiösen Satzes in den biblischen Schriften darzutun; es muß vielmehr gezeigt werden, daß dieser Satz mit der christlichen Grundüberzeugung von dem in Christus gegebenen Heil in notwendigem, innerem Zusammenhang steht. Begegnen uns im Neuen Testament verschiedene und der Form nach nicht kongruente Ausprägungen desselben religiösen Gedankens, so verdient diejenige den Vorrang, welche dem geschichtlichen Bilde Jesu und seines Werks am vollständigsten entspricht, das eigentümliche Neue des Christentums am reinsten zum Ausdruck bringt und hinsichtlich des religiösen Gehalts als voller Ersatz der anderen Anschauungsformen gelten darf.

Für die altprotestantische Dogmatik wurde der Schriftbeweis durch ihre Inspirationslehre zugleich zum zureichenden Wahrheitsbeweis für die schriftgemäße Lehre ergänzt. Muß man von dieser Ergänzung absehen, so besagt der Schriftbeweis zunächst nicht mehr, als daß die von ihm getragene Anschauung ein Element der christlichen Überzeugung bildet. Ob die letztere berechtigt ist, als religiöse Wahrheit zu gelten, muß auf einem anderen Weg entschieden werden.

B. Das kirchliche Bekenntnis.

§ 24. Dogma und Symbol.

Unter Dogmen verstehen wir solche religiöse Lehrsätze, in denen die christliche Glaubenserkenntnis einen begrifflich formulierten und kirchlich geltenden Ausdruck gefunden hat. Solche Sätze entspringen aus dem Zusammentreten zweier Elemente: 1) religiöser Urteile, welche das Glaubensverständnis der göttlichen Offenbarung aussagen, und 2) wissenschaftlicher Begriffe, welche von der zeitgenössischen Bildung dargeboten werden und eine Eingliederung der religiösen Überzeugung in den geistigen Gemeinbesitz ermöglichen. Das erste, religiöse Element ist der stabile, das zweite, wissenschaftliche der veränderliche Faktor des Dogmas.

Die Bildung des Dogmas ist eine geschichtliche Notwendigkeit, da nur mit seiner Hilfe die religiöse Gemeinschaft den eigentümlichen Gehalt ihres religiösen Lebens bestimmt erfassen, unverkürzt festhalten und vor der Bildung der Zeit rechtfertigen kann. Die Aufgabe der Theologie kann darum auch nicht darin liegen, die Kirche vom Dogma zu befreien, sondern die richtige Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit, darum auch Veränderlichkeit des dogmatischen Glaubensausdrucks zu vermitteln und dessen immer zutreffendere Fassung anzubahnen.

Dem Zweck, die in einer Kirchengemeinschaft herrschende christliche Überzeugung zu umschreiben, dient vollkommener als das Dogma das Symbol, da es auf einer ausdrücklichen Festsetzung der kirchlichen Autorität beruht. Das Streben nach möglichster Bestimmtheit der symbolischen Aussagen bringt es mit sich, daß die biblischen Ausdrücke in steigendem Maße durch dogmatische ersetzt werden. Eben damit entsteht aber auch die Aufgabe, die Geltung des Bekenntnisses so aufzufassen und zu handhaben, daß weder die Autorität der H. Schrift noch die freie und innerlich wahrhaftige Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie beeinträchtigt wird.

§ 25. Die kirchliche Geltung der Symbole.

Fr. Schleiermacher, Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher. S. W. 1. Abt. 5. Band. — A. Schlatter, Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. Beiträge zur Förderung chr. Theologie. XI. Jahrg. 1907.

Die kirchlichen Bekenntnisse haben nicht bloß die Bedeutung historischer Denkmale der christlichen Lehrentwicklung und unverbindlicher Fingerzeige für fernere theologische und kirchliche Arbeit. So würde der Zweck ihrer Aufstellung nicht erreicht, den Gewinn tiefgehender Glaubenskämpfe zu sichern und der Nachwelt die Wiederholung alter Irrwege zu ersparen. Sie sind aber auch nicht als formelle theologische Lehrautorität zu beurteilen, sonst würden sie die lebendige Bewegung der christlichen Erkenntnisarbeit zum Stillstand bringen und eine zweite koordinierte Autorität neben der Schrift aufrichten. Ihre Geltung besteht darin, daß sie, aus einer vertieften Glaubenserfahrung entsprungen, die maßgebenden Vorbilder für das Glaubensverständnis der Heil. Schrift darstellen, ohne doch die philologisch-historische Schriftklärung an die Erkenntnisstufe einer früheren Zeitepoche zu binden. Als solche Glaubenszeugnisse sollen sie dem Verlust der christlichen Erkenntnis wehren, die der Kirche in ihrer Vergangenheit geschenkt worden ist. Dies gilt zunächst von den Bekenntnissen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, während die Bekenntnisse der alten Kirche selbst erst nach der Norm der evangelischen Heilserkenntnis beurteilt und angeeignet sein wollen.

Die sachgemäße Vertretung der christlichen Wahrheit für die Gegenwart erfordert freilich neben der Wahrung des Zusammenhangs mit dem Glauben der Kirche die immer neue Vertiefung in den nie erschöpften Reichtum des Evangeliums und die sorgsame Benutzung der Ergebnisse und Erkenntnismittel, welche die Wissenschaft der Zeit für den Ausbau und die Verteidigung der christlichen Glaubenserkenntnis darbietet. Nur indem die Dogmatik so das Erbe der Vergangenheit immer neu in gegenwärtigen Besitz

verwandelt, dient sie in Kontinuität mit einer wertvollen Überlieferung zugleich dem Fortschritt der christlichen Erkenntnis.

§ 26. Katholizismus und Protestantismus.

F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. I. 1892. — J. Kaftan, Dogmatik § 6 u. 7. — H. Weiß, Einleitung in die christl. Ethik. 1899. § 12. — Fr. Loofs, Symbolik. I. 1902. — R. Sohm, Wesen u. Ursprung d. Katholicismus. 1912.

An dem Zeugnis des Neuen Testaments vom ursprünglichen Christentum gemessen, können Katholizismus und Protestantismus nicht als gleichberechtigte Formen des Christentums beurteilt werden. Während im Katholizismus Elemente der vorchristlichen Welt- und Lebensanschauung nachwirken (Intellectualismus und kosmologische Spekulation im morgenländischen, rechtliche Auffassung und Umgrenzung der religiös-sittlichen Größen im abendländischen Katholizismus), ist der Protestantismus die folgerichtige Entfaltung der im Evangelium geoffenbarten ethischen Erlösungs-Religion.

Der römische Katholizismus speziell macht sich einer Verkehrung der neutestamentlichen Idee des Reiches Gottes schuldig, indem er der religiösen Gabe die menschlich-sittliche Leistung und beiden das rechtlich verfaßte kirchliche Gemeinwesen überordnet. Der Protestantismus stellt die ursprüngliche Gedankenverbindung wieder her, indem er Gottes Gnade von aller sittlichen Leistung unabhängig denkt, der Persönlichkeit ihr unmittelbares Verhältnis zum Erlöser und ihre sittliche Selbständigkeit wahrt und in der empirischen Kirche nur ein dienendes Organ für die Weckung, Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Lebens sieht.

Die beiden protestantischen Konfessionen unterscheiden sich innerhalb des gemeinsamen Gegensatzes gegen Rom dadurch, daß die lutherische ganz vom soteriologischen Interesse beherrscht ist und darum vor allem die paulinische Heilslehre geltend macht, während die reformierte zugleich die allgemein religiösen und ethischen Ge-

danken des Humanismus in sich aufgenommen hat und diese in der strengen Scheidung Gottes von der Welt und in der Neigung zu gesetzlicher Disziplinierung des sittlichen Lebens zum Ausdruck bringt. Die Kirche der frommen Innerlichkeit und die der sittlichen Tatkraft repräsentieren jedoch zwei auf dem Grunde des Evangeliums gleichberechtigte religiöse Individualitäten, die einander fruchtbar anzuregen und zu ergänzen bestimmt sind.

4. Kapitel.

Der Erweis der Wahrheit der christlichen Glaubenserkenntnis.

§ 27. Die Aufgabe des dogmatischen Beweises.

Ch. Sigwart, Logik. 2. A. II. Bd. § 81. — W. Wundt, Logik. 3. A. 1906/8. II. Bd. 1. Abschn. 2. Kap. — J. Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion. 1888.

Die Wissenschaft unterscheidet sich dadurch von der populären Vorstellung, daß sie ihre Sätze durch Definition der verwendeten Begriffe genau begrenzt und durch die Darlegung ihres notwendigen Zusammenhangs mit zugestandenen Vordersätzen beweist. Auch die Dogmatik ist als Wissenschaft verpflichtet, einen Beweis für ihre Sätze zu unternehmen.

Der Beweis beabsichtigt, die Anerkennung eines Satzes für alle Urteilsfähigen als notwendig darzutun. Sein Gelingen ist an zwei Bedingungen geknüpft, an die Gleichheit der Denkoperationen in allen zu normalem Denken befähigten Subjekten und an die Gemeinsamkeit des Erfahrungsgebiets. Die erste Bedingung ist für alle Zweige der Wissenschaft in gleicher Weise erfüllt, denn ihr Zutreffen macht Wissenschaft überhaupt erst möglich. Hinsichtlich der zweiten bestehen beachtenswerte Unterschiede. Während für die reine Mathematik überhaupt keine Erfahrungsinhalte in Betracht kommen, für die Naturwissenschaft nur solche, die jedem in gleicher Weise zugänglich sind, handelt es sich in den auf Geschichte begründeten Wissenschaften um ein

inneres Nacherleben der Ereignisse, in das sich unvermeidlich individuelle Verschiedenheiten einmischen. Dies ist um so mehr der Fall, wenn es sich nicht bloß um Konstatierung, sondern um Wertung von Tatbeständen und Vorgängen handelt. Es gibt darum Wissenschaften, in welchen die Allgemeingültigkeit der aufgestellten Sätze nicht sowohl Tatsache als vielmehr Anspruch und Ideal ist (beurteilende Geschichtschreibung, Ästhetik, Ethik, Politik). In besonderem Maße wird es von der Religion gelten, daß in ihr die individuelle Erfahrung eine Rolle spielt. Selbständige religiöse Überzeugung kann darum nicht durch eine den Intellekt nütigende Beweisführung hervorgebracht werden. Hier entscheidet vielmehr das besondere Erleben, das nur gegenüber der Offenbarung möglich und überdies durch die innere Stellungnahme zu ihr bedingt ist. Eine Beweisführung für religiöse Sätze wird darum immer nur für solche Geltung haben, welche dieselben inneren Erfahrungen teilen.

Demnach scheint ein Beweis für die Wahrheit des Christentums nur denen zugänglich zu sein, die, schon im christlichen Glauben stehend, eines solchen eigentlich nicht mehr bedürfen. Allein sofern in ihnen der Glaube an Gottes Offenbarung mit einer Gedankenwelt von anderer Herkunft zusammen ist und mit dieser oft genug gegensätzlich zusammentrifft, behält auch für sie der Nachweis seine Bedeutung, daß der christliche Glaube in der Tat den rechtmäßigen Ausdruck einer eigentümlichen Erfahrung darstellt. Der Kreis, für welchen der dogmatische Beweis Geltung beansprucht, erweitert sich jedoch, wenn wir uns erinnern, daß die spezifisch christliche Erfahrung aus dem sittlichen Heilsverlangen hervorgeht. (§ 18.) Wer Gott sucht und nach sittlicher Vollkommenheit strebt, der ist dadurch vorbereitet, die erlösende Offenbarung als Antwort auf die Frage zu verstehen, die in ihm lebendig ist (Ev. Joh. 7, 17). Er steht auf der Schwelle christlicher Erfahrung und ist imstande, ihren Wert und ihre Wahrheit zu würdigen. Freilich wird ihm kein dogmatischer Beweis die persönliche Erfahrung von der erlösenden Macht der Offenbarung ersetzen; aber er kann ihm helfen, Bedenken gegen sie zu

überwinden und sie dem Ganzen seines geistigen Lebens als eine unanfechtbare Wirklichkeit einzuordnen.

§ 28. Die Unmöglichkeit eines bloß theoretischen Beweises für die Wahrheit des Christentums.

Die mancherlei Versuche, die Wahrheit des Christentums im Anschluß an die Sätze einer theistischen Philosophie zu erweisen, können nicht als gelungen betrachtet werden. Abgesehen davon, daß jede philosophische Schule sich immer nur einer begrenzten wissenschaftlichen Geltung erfreut, besteht zwischen dem in der Philosophie erreichten Gottesbegriff und dem religiösen ein nicht zu verkennender Abstand; es wäre denn, daß die Philosophie, selbst aus der christlichen Offenbarung schöpfend und sie im Sinne des Glaubens deutend, zur Theologie würde. Die grundsätzliche Unmöglichkeit einer bloß theoretischen Beweisführung für die christliche Wahrheit erhellt daraus, daß die religiöse Überzeugung nicht die direkte Fortsetzung des Wissens von der Welt bildet. Wissen und Glauben sind ihrer psychologischen Grundlage wie ihrem Inhalt nach verschieden. Das Wissen gehört dem gegenständlichen Bewußtsein an und ruht auf der allgemeinen Erfahrung; der Glaube ist zunächst eine Bestimmtheit des zuständlichen Bewußtseins und gründet sich auf eine Erfahrung besonderer Art. Das Wissen geht auf die Welt und bleibt an sie gebunden, während der Glaube sich auf Grund der innerweltlichen Offenbarung zu einer Macht über der Welt erhebt.

Obwohl nun im gläubigen Subjekt die Offenbarung eine Glaubenserkenntnis weckt, so bleibt diese doch durch die persönliche Glaubensstellung bedingt und darum dem allgemeinen Weltwissen ungleichartig. Es kann deshalb mit den Mitteln des allgemeinen Wissens nur so viel gezeigt werden, daß dessen Ergebnisse die religiöse Weltauffassung nicht ausschließen, vielmehr den Raum für sie freilassen, ja zum Suchen einer solchen auffordern. Auch die mannigfachen Spuren einer allgemeinen Offenbarung Gottes in der Welt erlangen Deutlichkeit und nachhaltig überzeugende

Kraft erst für den, der von der besonderen Offenbarung Gottes in Christus innerlich berührt ist.

§ 29. Der Beweis aus der Religionsgeschichte.

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. A. 1912. — L. Ihmels, Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie. 1901. — W. Bousset, Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule. 1907. — A. W. Hunzinger, Die religionsgeschichtliche Methode. BZStF. 1909.

Ist die Religion ein eigentümliches und selbständiges Gebiet des geistigen Lebens, so wird für die Beurteilung der Wahrheit des Christentums seine Vergleichung mit anderen Religionen fruchtbarer sein als seine Zusammenstellung mit Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung oder mit philosophischen Systemen. In der Tat läßt die Religionsvergleichung ohne Zweifel den Vorrang des Christentums vor anderen Religionen in vielfacher Hinsicht hervortreten. Man darf dabei auf sein ernstes Urteil über den ethisch bedingten Unwert des empirischen Daseins, die Zuversicht und Größe seines Erlösungsglaubens, die Geistigkeit seines Gottesbegriffs, die energische Konzentration der Heilsoffenbarung auf die Person Jesu, die Innigkeit und den sittlichen Gehalt der von ihm gepflegten Frömmigkeit u. a. hinweisen. Allein so wertvoll dies für die Auseinandersetzungen mit anderen Religionen im einzelnen ist, so wenig reicht es doch aus, um mehr als einen relativen Vorzug des Christentums vor ihnen in diesem oder jenem Stück zu erweisen.

Man hat darum versucht, der Religionsvergleichung eine geschichtsphilosophische Theorie zugrunde zu legen, nach welcher die Religionen in ihrem Bemühen, das Göttliche zu erfassen, immer höher aufsteigen und sich immer reicher entfalten, um zuletzt im Christentum ihren Abschluß zu erreichen. Betrachtet man dabei die Religion als eine immanente Lebensäußerung des menschlichen Geistes, dann gibt es einen Fortschritt nicht hinsichtlich der Selbsterschließung der Gottheit, sondern nur hinsichtlich

der menschlichen Gottesauffassung. Alle Religionen sind dann als Entwicklungsstufen derselben geistigen Kraft wesentlich gleichartig und unterscheiden sich nur relativ hinsichtlich der Vollständigkeit und Klarheit ihrer Ideen und der Kraft ihrer Motive. Dann ist es aber auch unmöglich, ein Ende dieser Entwicklung abzusehen und die abschließende Vollkommenheit der im Christentum erreichten Stufe zu erweisen. In der so übrigbleibenden relativen Wertung der christlichen Offenbarung kann aber der Christ nicht den Ausdruck seiner Glaubensgewißheit wiedererkennen. Anders stünde es, wenn wir imstande wären, unser Urteil an einem Stufengang der göttlichen Offenbarung selbst zu orientieren. Allein zu einer solchen „Philosophie der Offenbarung“ suchen wir in wissenschaftlicher Geschichtsforschung und Metaphysik vergeblich den Schlüssel. Sie kann nur vom Boden des Glaubens aus unternommen werden, der einer wirklich erlebten Gemeinschaft mit Gott gewiß ist und von dem so gewonnenen festen Punkte aus auf die Religionsgeschichte zurückblickt. Dann aber liegen die Gründe unserer Überzeugung nicht mehr in der geschichtlichen Erkenntnis, sondern in einem persönlichen Erleben, zu dem uns die Berührung mit der christlichen Offenbarung befähigt hat. Wir kommen darum auch hier zu dem Ergebnis, daß sich religiöse Glaubensgewißheit niemals mit den Mitteln der Wissenschaft überzeugen läßt.

§ 30. Der Beweis aus der religiösen Erfahrung.

H. H. Wendt, Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums. 1897.

Da das Christentum den Anspruch erhebt, das religiöse Verlangen in vollkommener Weise zu befriedigen, so scheint die Rechtfertigung dieses Anspruchs und damit der Beweis für die Wahrheit des Christentums eben in der tatsächlichen Erfahrung des Christen von der ihm zuteil gewordenen Befriedigung zu liegen. Und allerdings ersetzt für den Christen diese in seinem eigenen Erleben enthaltene Erfahrung jede Demonstration. Allein diese unmittelbare Gewißheit ist im zeitlichen Verlauf des christlichen

Lebens nicht immer mit gleicher Stärke gegenwärtig; sie bedarf darum eines Niederschlags in beharrenden Gedanken, um auch in den Tiefpunkten des religiösen Lebens wirksam zu bleiben. Überdies läßt die religiöse Erfahrung als individuelle, durch Temperament, Charakter und Lebensumstände mitbestimmte, nur schwer eine allgemein gültige Beschreibung zu. Eher kann die Gesamterfahrung der christlichen Gemeinde, in welcher die Eigentümlichkeiten der einzelnen Personen und Lebensführungen sich ergänzen, als beweisende Instanz geltend gemacht werden. Und gewiß liegt in dem durch die Jahrhunderte fortgehenden Zeugnis der christlichen Gemeinde von der Kraft und der Seligkeit des Glaubens an Christus eine Tatsache, welche geeignet ist, das Nachdenken zu beschäftigen und zu gleicher Erfahrung einzuladen. Solange wir jedoch diese Erfahrung nur als das Erlebnis innerer Beseligung auffassen, solange bleibt es doch möglich, dieselbe für eine bloß subjektiv-psychologische Wirkung des Glaubens zu erklären und den Glaubensinhalt in das Reich der Illusion zu verweisen. Es gilt darum, in der religiösen Erfahrung diejenigen Elemente aufzusuchen, welche schlechterdings nicht als Illusion aufgefaßt werden können, und das sind ihre sittlichen Elemente.

§ 31. Der ethische Beweis für die Wahrheit des Christentums.

K. W. Ziegler, Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben in der Gegenwart. 1887. — O. Kirn, Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. 2. A. 1911. 6. Vorlesung.

Ein gültiger Beweis für die Wahrheit des Christentums kann demnach nur so geführt werden, daß die sittliche Forderung des Christentums als die volle Entfaltung des sittlichen Grundzeugnisses im Gewissen und der christliche Glaube als die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung jener sittlichen Aufgabe erwiesen wird.

Nun ist jede Erfahrung der spezifisch christlichen Beseligung im einzelnen wie in der Gemeinschaft zugleich von einer Schärfung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins begleitet. Die religiöse Erfahrung geht so auf jedem Punkt

in einen sittlichen Antrieb aus. Aber auch inhaltlich muß die im Christentum ergehende sittliche Forderung als eine nicht zu überbietende gelten. Das in der Idee des Reiches Gottes mit enthaltene sittliche Ideal der universellen Gemeinschaft unter der Herrschaft des Geistes stehender und in Liebe verbundener Personen zeigt sich jeder in der Geschichte aufgetretenen sittlichen Erkenntnis überlegen und erweist sich als die vollständige und abschließende Deutung der dem Gewissen eingepprägten sittlichen Verpflichtung. Das Christentum vertritt so das absolute sittliche Ideal.

Dieses sittliche Ideal kann aber auch nicht vom christlichen Glauben abgelöst werden. Die allgemeine Welterfahrung garantiert die Verwirklichung desselben in keiner Weise; sie erweckt vielmehr ernstliche Zweifel hinsichtlich seiner Durchführbarkeit. Wir vermögen es darum nur unter der Voraussetzung ernstlich und zuversichtlich zu erstreben, daß eine allen Hemmnissen in uns und außer uns schlechthin überlegene Macht seine Realisierung in uns und in anderen ins Werk setzt und verbürgt. Diese Voraussetzung bezeichnet aber eben den Inhalt des christlichen Glaubens an die Verwirklichung des Reiches Gottes durch Jesum Christum. Darum können wir die Wahrheit der christlichen Glaubenserfahrung und der göttlichen Offenbarung, auf der sie ruht, nur unter der Bedingung bestreiten, daß wir zugleich die Möglichkeit einer Verwirklichung des sittlichen Ideals und damit weiterhin seine Verbindlichkeit leugnen. Damit aber setzen wir uns in Widerspruch mit der sittlichen Grundforderung unsres Geistes selbst.

Dieser ethische Beweis für die Wahrheit des Christentums hat allerdings nur für diejenigen Menschen Geltung, welche an der Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung festhalten wollen. Allein wo diese Voraussetzung wegfällt, da hat auch die Empfänglichkeit für das Christentum ein Ende. Dies liegt im Wesen der vollendeten ethischen Religion.

§ 32. Die Entstehung der Glaubenserkenntnis.

R. A. Lipsius, Philosophie und Religion. 1885. — G. Wobbermin, Theologie und Metaphysik. 1901. — E. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit. 1903. — J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906. — L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit. 3. A. 1914. — L. Ihmels, Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß? 3. A. 1913.

Mit der Wahrheit des christlichen Glaubens ist indessen die Möglichkeit seiner wissenschaftlichen Darstellung noch nicht ohne weiteres gegeben. Soll diese sichergestellt werden, so ist vor allem zu zeigen, daß die christliche Glaubensüberzeugung auf eine der Entstehung des Wissens analoge gesetzmäßige Weise zustande kommt.

Nun läßt sich zwar der Glaube niemals in ein Wissen von gleichem Inhalt umsetzen, dessen man sich auch ohne die persönliche Glaubensstellung bemächtigen könnte; wohl aber findet zwischen der Entstehung des Glaubens und der des Wissens eine weitgehende Analogie statt. Unsere Erkenntnis der Welt entspringt aus der Wechselbeziehung einer von unserem Vorstellen unabhängigen Wirklichkeit und unserer sinnlich-geistigen Organisation. Sie ist ihrem Inhalt nach objektiv begründet, ihrer Form nach subjektiv bedingt. Für uns ist darum die Welt nur da in der subjektivierten Gestalt, in der sie in unsere Erkenntnis eingeht. Dieser Wechselbeziehung von Wirklichkeit und Intellekt entspricht im religiösen Erkennen diejenige von Offenbarung und Glauben. Auch die religiöse Erkenntnis ist inhaltlich durch Gottes Offenbarung, der Form nach durch die Auffassungsweise unseres Glaubens bedingt. Offenbarung für uns gibt es nur mittels des Glaubens. Der Glaube ist darum in demselben Sinn gesetzmäßige Offenbarungserkenntnis, wie das Wissen gesetzmäßige Welterkenntnis ist. Daß die Offenbarung nur für den Gläubigen als solche erkennbar ist, ist so wenig ein Einwand gegen sie, als es das wissenschaftliche Weltbild entwerten kann, daß es nur für den Wissenden existiert. Auch die mit dem Glauben verknüpfte Gewißheit kommt nicht wesentlich anders zustande als die des Wissens. Das Verhältnis der in unseren Anschauungs- und

Denkformen sich darstellenden Wirklichkeit zur Wirklichkeit-an-sich läßt sich durch keine objektive Vergleichung beider aufhellen, da wir die Welt nie anders als durch das Medium unserer Erkenntnis sehen können. Die Überzeugung von der Wahrheit unserer Welterkenntnis beruht deshalb zuletzt auf der praktischen Probe, daß sie eine unseren Bedürfnissen gemäße Berechnung und Leitung der Ereignisse in stetig sich erweiterndem Umfang möglich macht. Ebenso läßt sich auch das Verhältnis der im Glauben angeeigneten Offenbarung zu der transzendenten Wirklichkeit, von der sie uns Kunde gibt, nicht durch theoretische Untersuchung aufklären. Denn außer dem Glauben gibt es keinen anderen Weg, Gott zu finden. Daß uns die im Glauben verstandene Offenbarung die Wirklichkeit Gottes erschließt, wird uns gewiß auf Grund ihrer Zusammenstimmung mit den obersten praktischen Zwecken und Gesetzen des persönlichen Geisteslebens, d. h. dadurch, daß sie uns beseligt und mit der sittlichen Forderung in Einklang bringt.

§ 33. Die Erkennbarkeit der Glaubensobjekte.

A. Sabatier, Theologische Erkenntnistheorie. Deutsch von A. Baur. 1896. — J. Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie. 1898. — M. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile. 1900. — H. Lüdemann, Das Erkennen und die Werturteile. 1910.

Das Urteil über den Wert der Glaubenserkenntnis hängt weiterhin davon ab, ob dieselbe eine das Wesen der Sache bezeichnende und in sich zusammenstimmende Darstellung zuläßt. Hätten die Begriffe, in welche wir den Inhalt der Glaubenserfahrung fassen, nur die Aufgabe, den religiösen Vorgang selbst zu beschreiben, dann wäre es nicht unmöglich, hierin das Maß der Genauigkeit zu erreichen, das der psychologischen Beschreibung überhaupt möglich ist. Nun ist es aber dem Glauben nicht um die Vergegenwärtigung seiner Zustände, sondern um die Reproduktion der Offenbarung selbst zu tun, und zwar gerade um dasjenige an ihr, was sie zur Erschließung einer überweltlichen Wirklichkeit macht. Da jedoch die

Begriffe, in denen wir diese Wirklichkeit wiedergeben, ursprünglich auf dem Boden der Welterfahrung entstanden sind, haftet ihnen immer eine Schranke an, die ihre Angemessenheit zur Bezeichnung überweltlicher Größen beeinträchtigt. Man hat darum nicht ohne Grund den symbolischen Charakter der religiösen Vorstellungen betont. Diese symbolische Bezeichnungsweise teilt jedoch, wenn man genauer zusieht, die Religion mit allen — auch den wissenschaftlichen — Versuchen, geistige Tatsachen und Beziehungen anschaulich zu machen. Auch unsere abstrakten Begriffe sind im Grunde nur verdünnte Anschauungsbilder. Der Wahrheitsgehalt der religiösen Sprache wird darum durch ihren bildlichen Charakter nicht aufgehoben, und wir können uns seiner jederzeit versichern, indem wir auf die ursprüngliche Quelle unserer Begriffsbildung, d. h. einerseits auf den geschichtlichen Verlauf der Offenbarung, andererseits auf den unmittelbaren Inhalt der entsprechenden Glaubenserlebnisse zurückgehen. An diesem Maßstab scheidet sich, was bloß willkürliches Bild und was Bezeichnung der Wirklichkeit ist, unter deren bestimmender Macht der Glaube steht.

Die in der neueren Theologie (durch A. Ritschl und seine Schule) üblich gewordene Bezeichnung der Glaubenssätze als „Werturteile“ will nicht ihren Wahrheitsgehalt bestreiten oder beschränken, sondern ihre subjektive, praktisch religiöse Bedingtheit betonen. In diesem Sinn hat sie ihr unbestreitbares Recht. Nur darf sie nicht dazu verleiten, die religiösen Sätze in einen schiefen Gegensatz zu „Seinsurteilen“ zu stellen. Vielmehr ist festzuhalten, daß auch die religiösen Urteile Aussagen über Tatbestände sind, aber über solche, deren sachgemäße Auffassung und Wertung an das praktische Heilsverlangen des Subjekts gebunden ist. —

Die Zusammenstimmung der Sätze, in welchen wir die religiöse Wahrheit beschreiben, ist in der Dogmatik wie in anderen Wissenschaften Aufgabe der systematischen Bearbeitung. Ihre prinzipielle Durchführbarkeit wird durch die wesentliche Einheit und Gleichheit der christlichen Erfahrung verbürgt, wenn auch ihre tatsächliche Lösung nur

auf dem Weg langsamen Fortschritts und gemeinsamer Arbeit gelingen kann.

§ 34. Die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893. S. 192 bis 243. — R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. 3. A. 1912. — G. Claß, Die Realität der Gottesidee. 1904.

Schließlich handelt es sich um die Frage, ob unsere christliche Glaubenserkenntnis mit dem gesicherten Wissen über die Welt ohne Widerspruch zusammenbesteht. Auch wer die hier in Rede stehende Vereinbarkeit beider zuversichtlich bejaht, wird nicht bestreiten, daß zwischen dem Weltbild des Wissens, das nach möglichst einfachen und naheliegenden Erklärungsgründen sucht, und der die allgemeine Erfahrung kühn überschreitenden Weltanschauung des Glaubens jederzeit eine Spannung besteht. Diese kann nicht dadurch ausgeglichen werden, daß wir die wissenschaftliche Erklärung und die religiöse Deutung eines Vorgangs auf dieselbe Formel bringen. Wohl aber hört sie auf, unerträglich zu sein, sobald wir uns deutlich machen, daß die wissenschaftliche Welterklärung nicht eine Totalansicht der Welt liefern will und kann, sondern immer nur Teilinhalte des großen Weltzusammenhangs an der Hand bestimmter Prinzipien analysiert. In den Gang dieser wissenschaftlichen Analyse im einzelnen sind wir nicht berechtigt, unsere Glaubensüberzeugung einzumischen. Aber wir sind auch nicht verpflichtet, die so ermittelten Zusammenhänge für die ganze und letzte Wahrheit zu halten. Vielmehr bleibt es uns unverwehrt, die auf Grund der wissenschaftlichen Arbeit schärfer erkannten Gesetze einzelner Gebiete in die höhere und umfassendere Beleuchtung des Glaubens zu stellen.

Das Recht zu dieser Verknüpfung von wissenschaftlicher Welterkenntnis und religiöser Überzeugung ist in dem Bedürfnis der Vernunft begründet, von den relativen Einheiten unserer Erfahrungserkenntnis zu einer absoluten Einheit fortzuschreiten, deren Inhalt wir nur den praktischen Zielen unseres persönlichen Lebens zu entnehmen vermögen. Es

ist uns aber noch weiter dadurch gewährleistet, daß sich die Offenbarung, die den Glauben leitet, durch innerweltliche Tatsachen vollzieht. Diese könnten nicht wirklich geworden sein, wenn sie nicht mit den Tatsachen der allgemeinen Erfahrung durch eine umfassende Gesetzmäßigkeit verknüpft wären. Die Erkenntnis dieser Verknüpfung ist uns freilich nur aufgegeben, nicht gegeben. Aber wir dürfen hoffen, daß die wissenschaftliche Erforschung der Welt und das Glaubensverständnis derselben zuletzt in Einem Punkte zusammentreffen. Solange wir noch auf dem Wege zu diesem Ziel begriffen sind, wird die Glaubenserkenntnis wesentlich teleologisches Verständnis der eigenen Erlebnisse und des irdischen Geschehens überhaupt sein, während die kausale Zurückführung des Weltlaufs auf Gottes Walten zwar dem Glauben feststeht, aber unserer dermaligen Einsicht entzogen bleibt.

Zweiter Teil.

Das dogmatische System.

§ 1. Die Gliederung des dogmatischen Systems.

Den Mittelpunkt der christlichen Glaubenserkenntnis bildet die Verwirklichung des Reiches Gottes auf dem Wege der durch Jesus Christus gestifteten Erlösung (I, § 11). Eine systematische Darstellung, bei welcher jedes Glied seinen fest bestimmten Ort im Ganzen hat und das Bedingende dem Bedingten vorangehen muß, kann jedoch nicht mit diesem zentralen Lehrstück beginnen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes weist einerseits zurück auf Gott, aus dessen Liebeswillen sie hervorgeht, andererseits auf die Menschen, denen sie zugedacht ist, und auf den Zustand, aus welchem diese erlöst und zur Teilnahme am Reiche Gottes erhoben werden. Es ist darum zuerst von diesen Voraussetzungen der Verwirklichung des Reiches Gottes zu reden. Dann erst kann diese selbst beschrieben werden, wie sie durch Jesus Christus als den Erlöser begründet, von den einzelnen Christen im rechtfertigenden Glauben erfahren wird, in einem neuen Leben sich auswirkt und durch die Gnadenmittel der Kirche sich fortgehend geschichtlich vermittelt. Endlich bildet die christliche Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes den Abschluß des dogmatischen Systems. Erst aus dieser Vergegenwärtigung des christlichen Heils in seinem ganzen Umfang ergibt sich dann auch die Vollendung der christlichen Gotteserkenntnis, welche die Lehre von der göttlichen Trinität zur geschlossenen Einheit zusammenfaßt.

Wir erhalten so vier Hauptstücke des dogmatischen Systems:

1. Die Voraussetzungen der Verwirklichung des Reiches Gottes.

2. Die Verwirklichung des Reiches Gottes;

a) ihre geschichtliche Begründung durch die von Jesus Christus gestiftete Erlösung,

b) ihre individuelle Aneignung im rechtfertigenden Glauben,

c) ihre fortgehende Vermittlung durch die Gnadenmittel der Kirche.

3. Die christliche Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

4. Die Vollendung der christlichen Heilserkenntnis im Glauben an den dreieinigen Gott.

Erstes Hauptstück.

Die Voraussetzungen der Verwirklichung des Reiches Gottes.

1. Kapitel.

Die christliche Lehre von Gott.

§ 2. Der Weg zur Gotteserkenntnis.

E. Schäder, Theozentrische Theologie. I. 1909. II. 1914.

Das Christentum ist die Religion, welche ihre Gotteserkenntnis Christus verdankt. Wir können darum den maßgebenden christlichen Gottesbegriff nicht der allgemeinen Welt-erfahrung, sondern nur der besonderen, durch Christus vermittelten Offenbarung entnehmen. Dies übersah die ältere Dogmatik, wenn sie die Lehre von Gott zu den *articuli mixti* rechnete, die nicht bloß auf Grund der Offenbarung geglaubt, sondern zugleich vermöge des natürlichen Erkenntnis- vermögens gewußt werden können, und wenn sie dem entsprechend die Grundbestimmungen des Gottesbegriffs aus der überlieferten platonisch-aristotelischen Metaphysik schöpfte.

In der vollendeten biblischen Offenbarung tritt uns Gott entgegen als unendliche Macht heiliger Liebe, welche die Menschheit durch Christus erlöst, d. h. religiös beseligt und sittlich vollendet. Indem Gottes erlösendes Handeln sich in der Geschichte verwirklicht und hier die Kräfte der Natur wie den Willen der Menschen, auch der ihm widerstrebenden, in seinen Dienst nimmt, erweist Gott sich zugleich als die Macht über die Welt, welche alles Geschehen auf den Zweck der Verwirklichung seines Reiches hin lenkt. Darin ist für unseren Glauben das Recht und die Pflicht begründet, allenthalben in Natur und Geschichte das umfassende Walten des Vaters Jesu Christi wiederzufinden, auch in solchen Tatsachen, die für sich allein die Überzeugung einer göttlichen Weltleitung nicht zu begründen vermöchten. Grund und Norm unserer Gotteserkenntnis bleibt so die besondere Offenbarung, während die Welterfahrung dem Glauben einen unerschöpflichen Stoff zur Durchführung und Erweiterung dieser Erkenntnis darbietet.

§ 3. Die Beweise für das Dasein Gottes.

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2. Abt. 2. Buch. 3. Hauptst. Das Ideal der reinen Vernunft. — J. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes. ThStKr. 1875 u. 1876. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung. 1893. — G. Th. Fechner, Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 1863. — F. H. R. Frank, Natürliche Theologie. NKZ. 1893. — G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. 3. A. 1911.

In der Dogmatik sowie in der religiös interessierten Metaphysik sind im Lauf der Geschichte fünf Beweisarten für das Dasein Gottes ausgebildet worden:

1. Der ontologische Beweis, der aus dem bloßen Begriff Gottes folgert, daß die Existenz zu seinem Wesen gehören müsse,

2. der kosmologische Beweis, der aus der Reihe der wirkenden Ursachen, deren jede durch eine andere zum Wirken bestimmt werde, auf das Dasein einer letzten, unbedingten, in sich selbst ruhenden Ursache schließt,

3. der teleologische Beweis, der aus dem Dasein objektiver Zweckzusammenhänge in der Welt das Dasein einer höchsten zwecksetzenden Macht folgert,

4. der historische Beweis, welcher die allgemeine Verbreitung des Gottesbewußtseins in der Menschheit auf göttliche Veranstaltung zurückführt,

5. der moralische Beweis, der aus der unbedingten Geltung und Autorität des Sittengesetzes auf einen höchsten sittlichen Gesetzgeber bzw. aus der Kollision der sittlichen Forderungen mit dem Glückseligkeitstrieb des Menschen auf eine Ausgleichung beider durch eine weltregierende Macht schließt.

Diese Beweise sind nicht alle von gleichem Wert. So beruht der ontologische auf einem unverkennbaren logischen Fehler, indem er das Sein für ein Merkmal eines Begriffs ausgibt, und der historische stützt sich auf eine Tatsache, die wohl vermutet, aber nicht erwiesen werden kann. Auch die übrigen Beweise haben nur insofern Wert, als sie auf Probleme hinweisen, die nur auf dem Boden des Gottesglaubens endgültig gelöst werden können. Dagegen vermögen sie nicht in stetiger Schlußfolgerung und mit zwingender Notwendigkeit diese Lösung selbst an die Hand zu geben. Sie bedürfen darum alle der Ergänzung durch den Selbstbeweis Gottes in seiner Offenbarung. Dem Christen dienen sie nicht sowohl zur Begründung, als vielmehr zur Durchführung des auf anderem Weg gewonnenen Gottesglaubens gegenüber dem Stoff der Welterkenntnis.

§ 4. Der Gottesbegriff der christlichen Offenbarung.

Die Lehrbücher der alttest. Theologie von G. Fr. Öhler, 3. A. 1891, H. Schultz 5. A. 1896, A. Dillmann 1895, B. Stade 1905.

Die Heilige Schrift enthält nicht sowohl eine Lehre über Gottes Wesen, als vielmehr die Geschichte seiner Taten, welche ein Leben in der Gemeinschaft mit ihm und eine fortschreitende Erkenntnis seines Willens und Wesens ermöglichten. Wir dürfen darum auch nicht erwarten, daß die Gottesvorstellung vom Anfang bis zum Ende der biblischen

Offenbarungsgeschichte ganz dieselbe bleiben sollte; vielmehr liegt es in der Natur einer geschichtlich fortschreitenden Offenbarung, daß sie eine Erhöhung, Bereicherung und Vergeistigung des Gottesbegriffs zuwege bringt.

Die Religion Israels beginnt nicht von vornherein mit dem universellen ethischen Monotheismus, dessen steigende Entfaltung die prophetische Predigt erkennen läßt. Jahwe ist zunächst der Gott, der Israel zugehört, es durch seine Macht beschützt und von diesem Volk ausschließlich verehrt sein will. Seine Überlegenheit über die Götter anderer Völker wird erst allmählich zur Einzigkeit und zur Herrschaft über alle Welt, und aus der sittlichen Erziehung, die er das Volk erfahren läßt, wird sein Wesen als heilige Liebe erkannt. So ist der Gott der biblischen Offenbarung die allmächtige über der Welt waltende heilige Liebe, die Israel und alle Völker, sofern sie auf seine Heilsoffenbarung im Glauben eingehen, beseligen und sittlich vollenden will. Dabei bleibt aber immer Israels Vorzug vor den übrigen Völkern bestehen. Die endgültige Beseitigung jeder nationalen Schranke ist erst der Ertrag der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte, indem Jesu Verwerfung durch die leitenden Kreise Israels die Bestimmung des messianischen Heils für alle Welt offenkundig macht.

Für den christlichen Glauben ist Gott der Vater Jesu Christi, der uns durch ihn von der Sünde erlöst und zu seinem überweltlichen Reich beruft. Wir finden aber in Gottes erlösender Liebestat, die Christus in den Tod gibt und zu verklärtem Leben auferweckt, das Gesetz seiner Heiligkeit eingeschlossen und seine allmächtige Herrschaft über die Welt bewährt. Darum ist der Gott der christlichen Offenbarung derselbe, auf den die alttestamentlich-prophetische Verkündigung hinweist.

Daß Gott kraft vollkommenen Selbstbewußtseins und vollkommener Selbstbestimmung persönlich ist, mithin der Herr seines Volkes und seiner Welt und der Hort seiner persönlichen Geschöpfe, ist die nie in Frage gestellte Grundvoraussetzung der biblischen Gottesanschauung.

§ 5. Die Erkennbarkeit Gottes.

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. 3. A. III, § 30. — F. H. R. Frank, Zur Theologie A. Ritschls. 3. A. 1891. — M. Reischle, Erkennen wir die Tiefen Gottes? ZThK. 1891.

Die Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes wird von den pseudonymen Schriften des Dionysius Areopagita (entstanden um 500 n. Chr.) in ihrer klassischen Gestalt vertreten und lebt seitdem in der pantheisierenden Mystik fort. Sie entstammt der philosophischen, speziell neuplatonischen Spekulation, die im Absehen von der geschichtlichen Offenbarung Gott als das reine, bestimmungslose Sein zu erfassen strebt und darum nur die leere Formbestimmung der Absolutheit übrig behält. Um dieser Entwertung der Offenbarung zu entgehen, hat Ritschl den Begriff des Absoluten von der christlichen Gotteslehre gänzlich fernhalten wollen. Allein „die Persönlichkeit, welche Liebe ist“ (Ritschl, a. a. O. 3. A. S. 266), ist nur dann Gott, wenn wir sowohl die Liebe als die Macht dieser Persönlichkeit über die Welt absolut setzen. Der Begriff des Absoluten ist darum als Formbestimmung nicht zu entbehren; er darf aber allerdings nicht ohne die inhaltlichen Merkmale gedacht werden, welche die Offenbarung uns erschließt.

Dem an der Offenbarungsgeschichte orientierten Glauben ist es gewiß, daß Gott aus seinen Taten erkennbar ist, und daß die in ihnen kund werdende Gesinnung und Machtbetätigung sein wahres Wesen bildet. Die denkende Verarbeitung dieses dem Glauben gegebenen Erkenntnisinhalts hat an sich keine Schranke; sie liefert aber nur insoweit sichere Ergebnisse, als die gewonnenen Sätze an den Tatsachen der Offenbarung bewährt werden können. Die Anthropomorphismen der religiösen Sprache sind berechtigt, weil wir nicht umhin können, das menschliche Geistesleben als Analogie für das Verständnis des göttlichen Wesens und Willens zu benützen. Sie stellen uns jedoch die Aufgabe, von allem dem zu abstrahieren, was nicht zum Wesen unseres geistigen Lebens selbst, sondern zu seiner Naturbedingtheit, Endlichkeit und sittlichen Unvollkommenheit gehört.

§ 6. Die Persönlichkeit Gottes.

D. Fr. Strauß, Die christl. Glaubenslehre. I, § 33. — A. E. Biedermann, Dogmatik. 2. A. — H. Lotze, Mikrokosmos. 3. A. 3. Bd. — A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. 3. A. 3. Bd. § 30.

Die Persönlichkeit Gottes, die, wie wir sahen, eine feststehende Voraussetzung der biblischen Religion bildet, ist in der Entwicklung der philosophischen und theologischen Spekulation nicht ohne Widerspruch geblieben. Vom allmählichen Werden der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Zusammensein mit und ihrer Selbstunterscheidung von anderen ihresgleichen ausgehend, sah man in der Endlichkeit ein konstitutives Merkmal persönlichen Lebens und glaubte deshalb, Gott als dem absoluten Wesen die Persönlichkeit absprechen zu müssen. Nachdem schon Schleiermacher der pantheistischen Frömmigkeit erhebliche Zugeständnisse gemacht hatte, haben insbesondere D. Fr. Strauß und A. E. Biedermann die persönliche Gottesvorstellung für wissenschaftlich undurchführbar erklärt. Im Gegensatz gegen sie ist der Gedanke des persönlichen Gottes von H. Lotze und A. Ritschl in beachtenswerter Weise verteidigt worden.

Von entscheidender Bedeutung für unsere Frage ist die Fassung des Begriffs der Persönlichkeit. Bezeichnet Persönlichkeit nicht eine Schranke im Umfang und in der Betätigung des geistigen Lebens, sondern positiv und intensiv die Macht eines Wesens über sich selbst, die sich in den Funktionen des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung vollzieht, so ist kein Grund, diesen Begriff auf das Gebiet des endlichen Geisteslebens einzuschränken. Gottes Unendlichkeit ist kein Hindernis seines vollkommenen Wissens um sich selbst und seiner unbedingten Macht über sich selbst, da auch sein Wissen und seine Macht an dieser Unendlichkeit teilhaben, während unsere Persönlichkeit allerdings nur einen begrenzten Lebenskreis einigermaßen zu beherrschen vermag. Die Persönlichkeit des Menschen ist eine werdende, darum unvollkommene, sofern er sein Wesen als ein gegebenes empfängt und es nur allmählich ins Bewußtsein erheben und beherrschen lernt. Die Persönlichkeit Gottes

hingegen ist die vollkommene, weil er sich selbst absolut erkennt und sein Handeln reine Selbstbestimmung ist.

Die Persönlichkeit ist ferner die einzige Form, in der wir uns geistiges Leben als wirklich denken können. Ideen, Gesetze und Zwecke haben nur insofern Realität, als sie durch ein persönliches Subjekt gewußt und gewollt sind. Treten uns nun in der Offenbarung Gottes durch Natur und Geschichte Ideen, Gesetze und Zwecke entgegen, die nicht von endlichen Wesen ursprünglich entworfen und festgestellt sind, sondern normierend und erziehend über uns stehen, so erleben wir darin die Abhängigkeit von und den geistigen Verkehr mit einer höchsten Autorität. Die Überzeugung von Gottes Persönlichkeit bildet denn auch so sehr die Grundvoraussetzung des christlich-religiösen Lebens, daß mit ihr zugleich Liebe, Vertrauen, Gebet, sowie die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber einer absoluten sittlichen Autorität aufgehoben werden.

§ 7. Gottes Wesen und Eigenschaften.

A. Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christl. Lehre von Gott. Ges. Aufs. Neue Folge.* 1896. — H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.* 1897. — P. Lobstein, *Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu.* I. 1907. — M. Kähler, *Dogmat. Zeitfragen* II, 2. A. S. 12—50.

Im biblischen Gottesbegriff treten zwei Reihen von Merkmalen hervor:

1. formale (metaphysische) Bestimmungen, welche Gottes Erhabenheit über die Welt ausdrücken, wie Allmacht, Allgegenwart usw., und

2. materiale (ethische) Bestimmungen, welche den Inhalt und die Richtung des göttlichen Willens und Tuns aussagen, wie Heiligkeit, Liebe usw. Das Wesen Gottes ist die vollkommene, untrennbare Einheit dieser beiden Seiten. Es darf darum weder die machtvolle Erhabenheit über die Welt, noch die heilige Liebe für sich allein als das eigentliche Wesen Gottes betrachtet werden. Im ersteren Fall erschiene die grundlose Willkür, im zweiten die bloße ethische Vollkommenheit als die maßgebende Be-

stimmung des christlichen Gottesbegriffs. Gott ist beides in Einem: der Allmächtige und die heilige Liebe.

Der mystische Gedanke einer „Natur in Gott“ (Jacob Böhme) ist abzuweisen, da er, in der Absicht, die Welter-schaffung spekulativ zu erklären, einen Inbegriff selbständiger Kräfte als zweites Prinzip neben Gott stellt und damit ebenso seine Absolutheit wie seine Geistigkeit verdunkelt.

Gottes Eigenschaften sind die Grundformen, in denen sein Wesen sich offenbart. Sie stehen weder beziehungslos nebeneinander, da sonst die Einheit des göttlichen Lebens aufgehoben würde, noch sind sie bloße subjektive Auffassungsformen, da sonst das eigentliche Wesen Gottes als unerkennbar gelten müßte. Ihre Ableitung hat man teils deduktiv durch Entfaltung des Gottesbegriffs, teils induktiv unter Zugrundelegung der Erweisungen Gottes gegenüber der Welt versucht. Der richtigen dogmatischen Methode (vgl. II, § 2) entspricht nur das letztere Verfahren. Den Inbegriff der Erweisungen Gottes gegenüber der Welt bildet sein Handeln zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Diesem leitenden Grundgedanken werden wir darum die einzelnen Eigenschaftsbegriffe einzugliedern haben. Die Einteilung derselben wird sich am einfachsten an den zu Eingang erwähnten Unterschied zweier Reihen von Aussagen über Gott anschließen.

§ 8. Die göttlichen Eigenschaften im einzelnen.

Ist Gott nach dem Zeugnis der christlichen Offenbarung der Herr eines unvergänglichen und allumfassenden Reiches der Gerechtigkeit und Seligkeit, das er in der Welt verwirklicht, so kommen ihm die Eigenschaften zu, welche die Voraussetzungen der Möglichkeit und Wirklichkeit eines so beschaffenen Reiches bilden.

Sollen die Schranken der Zeit und des Raumes für sein Reich keine Geltung haben, so muß er selbst über sie erhaben, d. h. ewig und allgegenwärtig sein, und seine Allgegenwart muß bestimmter als wissende Allgegenwart oder Allwissenheit gedacht werden. Soll ferner gegen-

über den Wirkungen der Natur und des menschlichen Willens der Zweck des Reiches Gottes siegreich durchgeführt werden, so müssen Gott die Eigenschaften der Allmacht und der Weisheit zukommen. Mit dem Genannten sind jedoch erst die formalen Voraussetzungen der Wirklichkeit des Reiches Gottes beschrieben. Achten wir auf die sittliche Natur desselben, so ist Gottes Gesinnung und Willensinhalt den religiös-ethischen Grundbestimmungen seines Reiches entsprechend zu denken, d.h. als Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe. Denken wir endlich Gott so, wie er in der vollkommenen Einheit seiner Welterhabenheit und seiner ethischen Vollkommenheit das höchste Gut der Menschen in sich darstellt, so haben wir ihm selbst die Herrlichkeit zuzuschreiben, die er in seiner Offenbarung kundgibt und durch die er die Glieder seines Reiches beseligt und vollendet.

Die vollständige Entfaltung der in diesen göttlichen Eigenschaften ausgedrückten Glaubenserkenntnis würde selbst eine Darstellung der gesamten christlichen Wahrheit unter einem bestimmten Gesichtspunkt sein (Schleiermacher, Chr. Glaube 2. A. § 30). Es kann darum hier nur auf Grund der biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Arbeit ihr allgemeiner Begriff aufgestellt werden.

I. Gottes Ewigkeit ist seine Erhabenheit über die Schranken der Zeit, vermöge deren er die gesamte zeitliche Entwicklung seinem unveränderlichen Zweck gemäß beherrscht.

Gottes Allgegenwart ist seine Freiheit von den Schranken des Raums sowie seine absolute Herrschaft über alles Räumliche.

Gottes Allwissenheit ist die in seiner Geistigkeit begründete absolute Selbsterkenntnis und absolut wahre Weltkenntnis Gottes.

Gottes Allmacht ist die Vollkommenheit seines Wirkens, vermöge welcher seinem Willen die Verwirklichung des Gewollten absolut entspricht.

Gottes Weisheit ist die zweckvolle Intelligenz, vermöge welcher er die vollkommenen Ziele seines Willens zu schlechthin angemessener Verwirklichung bringt.

II. Gottes Heiligkeit ist sein absoluter Gegensatz gegen die Sünde, der sich in ihrer Überwindung durch Erlösung und Gericht betätigt.

Gottes Gerechtigkeit ist die sittliche Vollkommenheit seines Weltregiments, das ebenso der Norm der Heiligkeit wie der Liebe gemäß ist, darum nicht bloß den Frevler zur Verantwortung zieht, sondern auch dem Unterdrückten hilft und die unvollkommenen Anfänge menschlichen Rechtsverhaltens fördert und vollendet.

Gottes Liebe ist die in seinem freien Willensentschluß wie in der sittlichen Vollkommenheit seines Wesens begründete Erschließung seiner Gemeinschaft für die Menschheit, um diese ihrer wahren Bestimmung entgegenzuführen. Den Höhepunkt ihrer Erweisung bezeichnet dem christlichen Glauben das Wort Gnade. Denn diese ist die Liebe, die dem Sünder zuteil wird und darauf abzielt, seine Sünde durch Vergebung zu überwinden.

Gottes Herrlichkeit endlich bildet die Einheit der metaphysischen und ethischen Bestimmungen des Gottesbegriffs; sie ist die absolute Vollkommenheit seines Wesens und seines Willens, vermöge deren er in sich keinen Mangel trägt und in seiner Gemeinschaft der Menschheit absolute Befriedigung darbietet.

2. Kapitel.

Das allgemeine Verhältnis Gottes zur Welt.

§ 9. Die biblische Anschauung von der Schöpfung.

Die Lehrbücher der alttestamentl. Theol. vgl. § 4. — M. Heinze, Art. „Emanatismus“ u. „Evolutionismus“ in RPE³, 5. Bd.

Die Vollendung im Reiche Gottes kann nur unter der Bedingung das wahre und höchste Ziel der Menschheit und der Welt sein, wenn schon das Dasein und das Sosein der Welt und des Menschen auf Gottes Kausalität zurückgeht und so Grundlegung und Zielsetzung des Weltlebens in einem und demselben höchsten Willen begründet sind.

Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott entspringt daher aus dem Licht, welches die geschichtliche Heilsoffenbarung auf den Ursprung der Welt zurückwirft, und er bildet einen unentbehrlichen Grundgedanken der christlichen Weltanschauung, wie er auch schon der alttestamentlichen Offenbarungsreligion angehört. Der teleologische Zusammenhang der Schöpfung mit der Erlösung und der Vollendung im Reiche Gottes kommt darin zum Ausdruck, daß im N.T. der präexistente Erlöser zugleich als der Mittler und das Ziel der Wertschöpfung bezeichnet wird (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16; Joh. 1, 3).

Nach biblischer Anschauung ist die Welt nicht durch notwendige Emanation aus Gott, auch nicht durch die Evolution eines ewigen Weltstoffs aus sich selbst entstanden, sondern durch Gottes freien Schöpferwillen ins Dasein gerufen worden. Die Annahme eines der göttlichen Tätigkeit vorausgegebenen Stoffs entspricht der biblischen Auffassung nicht, wenn sie auch erst in der apokryphischen Literatur des A.T. (2 Makk. 7, 28) und im N.T. (Röm. 4, 17, Hebr. 11, 3) ausdrücklich abgewiesen wird. Dagegen schließt die heilige Schrift eine stufenmäßige Verwirklichung der Schöpfergedanken Gottes und eine Höherbildung des Geschaffenen durch Entwicklung der in die Kreatur gelegten Kräfte nicht aus. Über das Verhältnis der Schöpfung zur Zeit wird nur gesagt, daß Gottes Ewigkeit die Dauer der Welt überragt. Das Ziel der Schöpfung bildet die Offenbarung der Herrlichkeit und Liebe Gottes, welche die Beseeligung der erlösten Menschheit in seinem Reiche mit einschließt.

Die Erzählung der Genesis von der Wertschöpfung besteht aus einem doppelten Bericht, der bei nicht unerheblichen Abweichungen im Einzelnen die religiöse Grundwahrheit übereinstimmend bezeugt, daß 1) die Welt als Ganzes durch Gottes Willen ins Dasein gerufen, 2) nach seiner zweckvollen Absicht geordnet und 3) der Mensch an die Spitze der irdischen Kreatur gestellt und zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist. Über den Hergang der Schöpfung im einzelnen hat es, wie die mannigfaltigen alttestament-

lichen Darstellungen zeigen, eine bindende Überlieferung nicht gegeben. Was die Schöpfungsberichte darüber enthalten, ist das durch den Stand der damaligen Welterkenntnis mitbedingte Resultat religiösen Nachdenkens über die Entstehung der Welt auf Grund der dem Volke Israel gewordenen göttlichen Offenbarung.

§ 10. Die kirchliche Lehre von der Welterschöpfung.

Die Schöpfung ist das ausschließliche, durch keinerlei *necessitas* bedingte, vielmehr in freier Güte begründete Werk des dreieinigen Gottes, wenngleich sie dem Vater in besonderem Sinne zugeeignet wird. Der Begriff der Schöpfung besagt, daß Gott die Welt durch sein allmächtiges Wort aus dem Nichts hervorgerufen hat. Das Nichts ist dabei nicht als die Weltmaterie zu denken, es ist einfach der logische *terminus a quo* der Schöpfung, ein *nihil pure negativum*. Das Wort *creare* bezeichnet im Unterschied von *facere* die Abwesenheit eines Stoffes, im Unterschied von *gignere* die Wesensverschiedenheit des Geschöpfes vom Schöpfer.

Die Welt ist nicht ewig, sondern am Anfang der Zeit, *cum tempore*, nicht *in tempore* erschaffen, da es Zeit nur als das Maß endlichen Daseins, mithin unter Voraussetzung der Welt gibt. Die Schöpfungstat selbst zerlegt sich in zwei Stadien: die *creatio prima* oder *immediata*, durch welche Gott die Elemente der Welt ins Dasein rief, und die *creatio secunda* oder *mediata*, welche in der Stufenfolge des Sechstageswerkes aus diesen Elementen die einzelnen Welt Dinge hervorgehen ließ. Der Endzweck der Schöpfung besteht in der Ehre Gottes; ihr Mittelzweck ist *usus et utilitas hominum*. Die aus Gottes Hand hervorgegangene Welt war durchaus gut. Alles Böse und alles Übel ist erst durch den Fall des Menschen hereingekommen. Darauf gründet sich die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt; der konkrete christliche Optimismus beruht dagegen auf der Tatsache der Welterlösung.

Zu diesen meist an die biblischen Aussagen sich anschließenden Sätzen ist im einzelnen Folgendes zu bemerken:

1. Die Frage nach dem Verhältnis der Schöpfung zur Zeit führt notwendig zu entgegengesetzten Lösungen, je nachdem wir von der Welt oder von Gott ausgehen. Während wir die kausale Abhängigkeit der Welt von Gott uns nur als Anfang derselben in der Zeit vorstellen können, sind wir genötigt, das schöpferische Walten der göttlichen Allmacht und Liebe anfangslos zu denken. Diese Antinomie läßt keine spekulative, sondern nur eine kritische Auflösung zu. Sie besteht in der Erkenntnis, daß unser Denken von Zeit und Welt nicht abstrahieren kann und darum die Entstehung der Welt für uns unvorstellbar bleiben muß. Wir können darum den einer religiösen Nötigung entstammenden Glaubensgedanken der Schöpfung (Hebr. 11, 3) nicht in eine metaphysische Erkenntnis umwandeln.

2. Da wir eine wissenschaftliche Erkenntnis des Schöpfungshergangs nicht besitzen, so bleibt auch die Unterscheidung der *creatio prima* und *secunda* ohne direkten Erkenntniswert. Wohl aber kann sie uns daran erinnern, daß auch die irgendwie vermittelte Entstehung eines Weltwesens seine Erschaffung durch Gott nicht ausschließt.

3. Als Zweck der Schöpfung wäre mit der Heiligen Schrift richtiger das Reich Gottes zu nennen, da diese Zweckbestimmung die Verherrlichung Gottes, die Beseligung des Menschen und die Vollendung der gesamten Kreatur zur Einheit zusammenfaßt.

§ 11. Schöpfung und Entwicklung.

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. A. 1876. — A. Ritschl, Rechtf. und Vers. 3. A. III, § 28. — R. Schmid, Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. 1876. Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen. 1906. — M. Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke. 1898. — J. Reinke, Die Welt als Tat. 5. A. 1908. — R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht. 1904. — O. Kirn, Materialistische und christliche Weltanschauung. 1906. — V. u. W. Häcker, Naturwissenschaft und Theologie. 1907. — K. Beth, Der Entwicklungsgedanke und das Christentum. 1909.

Zur Ablehnung des christlichen Schöpfungsglaubens sind durch ihre Grundanschauung der Materialismus und der Pantheismus genötigt. Indem der erstere die Materie für das einzig Reale hält und nur mechanische Ursachen anerkennt, ist er notwendig atheistisch. Allein weit entfernt eine einfache, verständliche, den Tatsachen und den Denkforderungen entsprechende Welterklärung zu geben, nimmt er in unkritischem Dogmatismus den leersten und unserem Verständnis unzugänglichsten Begriff, den der Materie, zum Ausgangspunkt seiner Weltkonstruktion. Er erweist sich denn auch für die wissenschaftliche Weltbetrachtung ebenso unzureichend und unfruchtbar, wie er den religiösen und ethischen Fragen indifferent gegenübersteht. Nur die Verbindung mit der Entwicklungslehre hat ihm einen gewissen täuschenden Glanz zu geben vermocht, der aber auf einer Vermischung von Widersprechendem beruht und darum nur vorübergehend sein kann. Der Pantheismus, der die Welt als die notwendige Selbstentfaltung des Absoluten betrachtet, setzt an die Stelle der Schöpfung eine dynamische oder dialektische Kosmogonie. Der ästhetische Reiz, der dieser Denkweise innewohnt und auch auf eine ästhetisch geartete Frömmigkeit oft seine Anziehung geübt hat, bietet keinen Ersatz für ihre ethische Unzulänglichkeit. Sind Gott und Welt identisch, so fallen empirische Wirklichkeit und sittliche Ordnung zusammen, und das Böse wird ein ebenso berechtigtes Element der Weltordnung wie das Gute. Gleichzeitig verliert die Persönlichkeit, die nur als vorübergehendes Produkt der Weltentwicklung aufgefaßt wird, ihre überweltliche Bestimmung. Auch hier hängt das Fehlen des Schöpfungsglaubens mit dem Fehlen einer sittlichen Teleologie überhaupt zusammen.

Nicht ebenso ausschließend ist das Verhältnis der Entwicklungslehre zum Schöpfungsglauben. Entwicklung setzt eine der Höherbildung fähige Wirklichkeit voraus, und diese kann unbeschadet des Entwicklungsgedankens auf göttliche Setzung zurückgeführt werden. Genauer haben wir 2 Formen der Entwicklungslehre zu unterscheiden: 1. den teleologischen Evolutionismus der idealistischen Philosophie

und 2. den mechanischen Evolutionismus einzelner modernen Naturforscher. Indem der erstere einen vernünftigen Plan in der Entwicklung sich realisierend denkt, berührt er sich nahe mit der theistischen Weltanschauung und mit dem Schöpfungsglauben, der als der folgerichtige Abschluß dieser Denkweise sich darstellt. Der mechanische Evolutionismus dagegen wird das Dasein entwicklungsfähiger Keime für ebenso zufällig erklären müssen wie die Tatsache der Entwicklung selbst. Damit bleibt er aber in einer widerspruchsvollen Anschauung stehen. Er setzt eine Entwicklung, d. h. Höherbildung, voraus, ohne daß doch in dem zufälligen Zusammenwirken mechanischer Ursachen ein zureichender Grund für diese gegeben wäre. Es haben denn auch die mancherlei Versuche der Biologie, eine solche Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen, zu einem festen Ergebnis bisher nicht geführt, und es ist nicht abzusehen, wie diese ohne Zuhilfenahme teleologischer Prinzipien zu einem befriedigenden Abschluß gelangen sollten.

Die naturgeschichtlichen Theorien, die der Entwicklungslehre zur Unterlage dienen, zu beurteilen, gehört nicht zur Aufgabe der Dogmatik. Da unser christlicher Glaube keine ins einzelne gehende Vorstellung von dem Hergang der Schöpfung in sich schließt, bleibt für jede wissenschaftliche Theorie der Weltentstehung Raum, welche die Kausalität Gottes wirklich zur Geltung bringt. In bestimmtem Gegensatz steht darum unser Glaube nur zu dem mechanischen Evolutionismus, der das Walten einer zwecksetzenden Intelligenz bestreitet, und zu der zoologischen Behandlung der Anthropologie, welche den Unterschied der sittlichen Persönlichkeit von der tierischen Lebensstufe verwischt.

§ 12. Schöpfung und Erhaltung.

Die Begriffe der Schöpfung und der Erhaltung fordern und ergänzen sich gegenseitig, sofern sie erst in ihrer Verbindung die vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott feststellen. Man hat zwar versucht, den einen Begriff durch den andern zu ersetzen, und bald die Schöpfung als an-

fanglose Erhaltung (Schleiermacher), bald die Erhaltung als *creatio continua*, d. h. als von Moment zu Moment neu erfolgende Schöpfung aufgefaßt. Allein im ersteren Falle wird die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott, im letzteren die reale und beharrende Existenz der Welt in Frage gestellt. Es sind darum beide Begriffe nebeneinander festzuhalten.

Eine metaphysische Einsicht in den Hergang der göttlichen Welterhaltung ist uns ebenso versagt wie eine derartige Erkenntnis des Schöpfungsvorgangs. Die Dogmatik kann darum nur die dem christlichen Glauben durch die Heilsoffenbarung verbürgte Tatsache aussagen, daß die Welt, obwohl sie als ein für sich bestehendes und sich aus sich selbst erneuerndes Ganzes erscheint, durch Gottes Willen besteht und alles Geschehen in ihr dem Zweck seines Reiches dient. Daraus ergibt sich, daß weder die uns erkennbare Ordnung der Welt die göttliche Welterhaltung und Weltleitung, noch Gottes Wirken im Weltlauf die Naturordnung und die persönliche Verantwortung aufhebt.

Die Einheit von Schöpfung und Erhaltung liegt in Gottes Weltziel: der Verwirklichung seines Reichs. Darum lassen sie sich, wenn auch logisch unterscheiden, so doch in der Sache nicht mechanisch trennen. Gottes Welterhaltung schließt sein gleichzeitiges schöpferisches Wirken in der bestehenden Welt nicht aus. Es ist dem lebendigen Glauben wesentlich, ein solches zwar nicht im Interesse des eigenen Ergehens zu fordern, wohl aber als möglich und wirklich vorauszusetzen. Die Annahme einer Offenbarung Gottes in der Geschichte würde ohne diese Voraussetzung hinfällig werden. Das Neue, das Gott in der bestehenden Welt ins Dasein ruft, kann keine Störung ihrer Ordnung bedeuten, da es ja in der Einheit seines Weltplans enthalten und die Welt für seine Aufnahme angelegt ist.

Unter dem teleologischen Gesichtspunkt aufgefaßt, ist Gottes Welterhaltung seine Vorsehung, d. h. seine fürsorgende Weltleitung (*providentia*, nicht *praevidentia*) oder Weltregierung.

§ 13. Die biblischen Aussagen von Gottes Erhaltung und Vorsehung.

Nach biblischer Anschauung besteht die Welt nur kraft der fortdauernden wirksamen Fürsorge Gottes. Diese gilt zunächst der Erhaltung des natürlichen Lebens und dem Bestand der dasselbe tragenden Grundordnungen. Auch das Einzelste und Kleinste ist von ihr nicht ausgenommen; doch gibt es für sie Abstufungen nach dem Rang der Geschöpfe. Darum darf insbesondere der Mensch der Teilnahme und Fürsorge Gottes für seine Bedürfnisse gewiß sein. Das Ziel dieser väterlichen Fürsorge liegt in der Führung der Einzelnen und der Völker zum Heil; ihr Endzweck reicht darum über das irdische Dasein hinaus.

Diese religiöse Teleologie in der Erziehung der Menschheit hat Paulus zu einer christlichen Philosophie der Geschichte ausgestaltet. Nachdem die natürliche Entwicklung der Menschheit zu einem Gesamtzustand der Sünde geführt hat, schafft Gott ihr Heil, dessen universale Geltung für alle Völker schon die dem Abraham gegebene Verheißung feststellt. Während der tiefe sittliche Verfall der Heidenwelt das Unvermögen des Menschen offenbart, außerhalb des Lebenszusammenhangs mit Gott seinen Adel zu bewahren, erzieht Gott Israel durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde als einer Schuld und Last. In Christus, dem Erfüller der Abrahamsverheißung, treffen die Erzieherwege Gottes mit den beiden Gruppen der Menschheit wieder zusammen; die Erlösung, die er bringt, begründet eine neue Menschheit, in der kein Unterschied von Juden und Griechen ist. Zwischen Verheißung und Erlösung eingeschlossen verläuft so die Geschichte des Menschengeschlechts in der Richtung auf Christum und sein Heil.

Im Licht der göttlichen Heilsabsicht gewinnt der religiöse Glaube auch eine neue Betrachtung der Übel des Lebens. Diese bleibt im Alten Testament naturgemäß mit einer Schranke behaftet, da die noch irgendwie politisch gedachte Erlösung nur vorübergehende Heimsuchungen als göttliche Schickungen zur sittlichen Läuterung zurechtzulegen gestattet. Allein der Dichter des Hiob stellt doch

schon die Forderung, daß der Glaube auch unerklärliche Führungen des individuellen Lebensgangs in frommer Ergebung zu tragen bereit sein muß, und der Verfasser des 73. Psalms sieht das eigentliche Übel in der Trennung von Gott. Damit ist der neutestamentliche Gedanke vorbereitet, daß Gottes in Christus geoffenbarte Liebe alle Übel überwiegt und ihre endliche Hinwegnahme verbürgt.

§ 14. Die altprotestantische Lehre von der Vorsehung.

W. Schmidt, Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt. 1887. — W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christl. Vorsehungsglauben. 1888. — O. Kirn, Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft. 1903. — P. Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens. 1904.

Der weltregierenden Vorsehung Gottes werden wir in grundlegender Weise gewiß durch die Anschauung der Wege, auf denen Gott in Christus das Heil der Welt bereitet. Indem er die Verwerfung Jesu durch sein Volk zur Quelle des Heils macht und den Heilsmittler vom Tode erweckt, erweist er sich als den Herrn, dessen Absicht Natur und Menschenwille dienen muß. Diese Erkenntnis erweitert sich uns, wenn wir auf die in Israel und in der Völkerwelt wahrnehmbare und schon von Paulus in diesem Sinne gedeutete Heilsvorbereitung achten, zu der Überzeugung von einem umfassenden Regiment Gottes in der Weltgeschichte. Daraus ist auch die Glaubensgewißheit geschöpft, welche die Kirchenlehre zum Ausdruck bringt. Allein diese steckt sich noch das fernere Ziel, Gottes Vorsehungswalten nach seinem uns vielfach verborgenen Hergang zu ergründen und zu beschreiben, und gelangt damit zu Sätzen, die zur Lösung des Problems unzureichend sind und zugleich die der Dogmatik gesteckten Grenzen überschreiten.

Die göttliche *providentia* besteht nach der Kirchenlehre als innergöttliches Tun aus den 3 Momenten der *πρόγνωσις*, *πρόθεσις* und *διοίκησις*; das erste bezeichnet Gottes vorausschauendes Wissen, das zweite den willensmäßigen Vorsatz, das dritte die Durchdringung beider zum konkreten Weltplan. Als Handeln gegenüber der Welt vollzieht sich

die Vorsehung in der *conservatio*, dem *concursus* und der *gubernatio*. Vermöge der *conservatio* erhält Gott die geschaffenen Dinge, solange er will, in ihrer Substanz, Eigentümlichkeit und Kraft. Vermöge des *concursus* ist alle Wirksamkeit der Kreaturen zugleich ganz und ungeteilt Gottes Wirkung. Vermöge der *gubernatio* macht Gott alles Geschehen in der Welt zum Mittel für die Verwirklichung seiner Zwecke. Da nun aber die subjektive Absicht des Menschen sich ihrem Inhalt und ihrer Tragweite nach von Gottes Absicht in zahlreichen Fällen unterscheidet, verhält sich Gottes Regierung zu der ersteren entweder zulassend (*permissio*), oder beschränkend (*determinatio*), oder hindernd (*impeditio*), oder überhaupt ihren Enderfolg anders gestaltend, als ihn der Mensch erstrebt hatte (*directio*).

Es gibt ferner Grade der göttlichen Vorsehung. Als *providentia generalis* erstreckt sie sich auf alle Kreaturen, als *specialis* geht sie auf die Menschen, als *specialissima* gilt sie den Gläubigen. Endlich ist die Vorsehung ihrer Vermittlung nach eine zweifache: *ordinaria*, wenn sie sich durch den regelmäßigen Naturlauf vollzieht, *extraordinaria*, wenn sie auf wunderbarem Wege erfolgt.

In dieser Beschreibung der göttlichen Vorsehung erwecken drei Punkte Bedenken. Zunächst ist kein Grund, der göttlichen Erhaltung und Regierung, welche zusammen die kausale und teleologische Abhängigkeit des Weltgeschehens von Gott vollständig aussagen, den der älteren protestantischen Dogmatik fremden Begriff des *concursus* beizufügen. Richtig verstanden kann die Erhaltung der Substanzen (*conservatio*) von der Gewährung der Kraft zum Wirken an diese (*concursus*) gar nicht getrennt werden, da die Wirklichkeit der Substanzen eben in ihrer Wirksamkeit besteht. Für die freien Geschöpfe kann ohnehin auch die altprotestantische Dogmatik die im Begriff des *concursus* ausgedrückte Identität des geschöpflichen und des göttlichen Handelns nicht ohne Einschränkungen durchführen. (Siehe § 15.) Sodann kann von einer göttlichen *permissio* nicht hinsichtlich des in den Weltlauf eingreifenden menschlichen Handelns, sondern nur hinsichtlich der inneren Stellung des

Menschen zu Gott und zum göttlichen Willen geredet werden. Endlich ist die Unterscheidung von Graden der göttlichen Vorsehung darauf zurückzuführen, daß der Mensch zum Heilsziel der göttlichen Weltleitung ein engeres Verhältnis hat als die unpersönliche Kreatur, und daß der Gläubige überdies sie zu erkennen und auf sie als die feste Bürgschaft seiner einstigen Beseligung und Vollendung zu vertrauen vermag.

Im ganzen aber müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß die Glaubensgewißheit der auf unser Heil gerichteten göttlichen Weltregierung von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines nachrechnenden Begreifens der Weise, wie sie zustande kommt, unabhängig ist.

§ 15. Die göttliche Vorsehung und die menschliche Freiheit.

Besondere Schwierigkeiten bereitete dem dogmatischen Denken von jeher die Unterordnung der freien Handlungen des Menschen unter die Vorsehung Gottes. Diese Schwierigkeiten wurden in der altprotestantischen Dogmatik noch verschärft durch den Begriff des *concursus*, der jede Wirkung des menschlichen Willens zugleich als göttliche Wirkung aufzufassen gebot. Der Konsequenz, daß Gott dann auch das Böse wirke, suchte man dadurch zu entgehen, daß man den *concursus* Gottes nur auf den *effectus*, nicht auf den *defectus* oder allgemeiner, nur auf das *materiale*, nicht auf das *formale* der Handlung bezog, während Gott den guten Handlungen seinen *concursus* nicht bloß *physice*, sondern auch *moraliter* gewähre. Diese Entscheidung leidet jedoch an dem Fehler, daß sie die Freiheit, welche sie den bösen Willensentscheidungen zuschreibt, nicht in demselben Sinne auch den guten zugesteht, also im Grunde nur ein freies Sündigen, nicht aber auch ein freies Gutes tun einräumt. In Wirklichkeit aber können wir die Freiheit zum Bösen nur als die Kehrseite eines von Gott beabsichtigten freien Gutes tuns zurechtlegen.

Halten wir den Begriff einer Freiheit fest, deren Entscheidung ebenso nach der Seite des Guten wie nach der des Bösen fallen kann, so ist diese doch vermöge der Schran-

ken, in die sie eingeschlossen ist, nicht imstande, die Weltregierung Gottes zu durchkreuzen. Sie bestimmt zwar als Freiheit der inneren Stellungnahme zu Gott und seinem Willen das Verhältnis der einzelnen Persönlichkeit zum erkannten Gotteswillen, sofern diese ihn bejahen oder abweisen kann; aber darüber hinaus erstreckt sich ihr Einfluß nicht. Schon die Aufforderungen zum Handeln werden ja dem freien Willen durch Gottes Regierung zugeführt und dadurch ist von vornherein der Rahmen der freien Entscheidung begrenzt. Sodann bleibt Ausführung und Erfolg des inneren Entschlusses von Gottes Weltleitung durchaus abhängig. Gott ist an das Individuum nicht gebunden, das sich seinen Zwecken versagt, und er gewährt den Handlungen desselben nur den Spielraum und Erfolg, der seiner Absicht entspricht. Den guten Handlungen des Menschen steht Gott allerdings insofern näher als den bösen, als sie auch der Absicht des Handelnden nach in der Richtung des göttlichen Willens liegen und auf dem Gebiet der christlichen Offenbarung speziell aus den Gedanken und Motiven dieser Offenbarung heraus erfolgen.

§ 16. Die göttliche Vorsehung und das Wunder.

R. Rothe, Zur Dogmatik. 2. A. 1869. — H. Lotze, Mikrokosmos. 3. A. II, S. 47—58. — G. Teichmüller, Religionsphilosophie. 1886. S. 166ff. — A. Ritschl, Unterricht in der chr. Relig. § 17. — R. A. Lipsius, Dogmatik. 3. A. § 418—420. — E. Ménégoz, Der bibl. Wunderbegriff. Deutsch von A. Baur. 1895. — J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum. 1910. — A. W. Hunzinger, Das Wunder. 1912. — C. Stange, Christentum u. mod. Weltanschauung. Heft 2 (Naturgesetz u. Wunderglaube). 1914.

Der biblischen Weltanschauung steht es fest, daß Gottes Macht zu helfen und zu erretten eine unbegrenzte ist, und daß darum die Wege seiner Offenbarung und Regierung vielfach durch Wunder bezeichnet sind, d. h. durch außerordentliche Taten, die sich vom gewöhnlichen Weltlauf abheben und dadurch wie durch ihren religiös wertvollen Inhalt die Gedanken auf Gott richten. Ein scharfer Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Ereignissen wird dabei nicht gemacht, da die Natur nicht als

ein für sich bestehendes, nach unverbrüchlichen Gesetzen zusammenhängendes Gebiet, sondern als offen für die Einwirkung des göttlichen Willens gedacht wird. Das Wunder erscheint darum nur als eine Steigerung der auch im gewöhnlichen Natur- und Geschichtsverlauf sich vollziehenden Fürsorge Gottes.

Einen strengeren Begriff des Wunders als eines übernatürlichen Ereignisses hat erst die mittelalterliche Scholastik ausgebildet, indem sie einerseits die antike Naturerklärung übernahm und andererseits die religiöse Vorstellung von übernatürlichen Heilstaten und Gnadenwirkungen danebenstellte. Dieser Gegensatz hat dann durch die Grundsätze der modernen Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie noch eine Verschärfung erfahren, sofern die erstere die beiden Axiome des stetigen Kausalzusammenhangs und der geschlossenen Einheit der Welt ihrer wissenschaftlichen Arbeit zugrunde legt, und die letztere diese als Gesetze des erkennenden Geistes selbst deutet.

Es sind darum heute in der Wunderfrage im wesentlichen drei Standpunkte vertreten:

1) Man bezeichnet unter Berufung auf die Gesetze der wissenschaftlichen Naturerklärung jedes Eingreifen einer übernatürlichen Kausalität in den geschlossenen Weltzusammenhang als unmöglich. (Dogmatische Wunderbestreitung.)

2) Man stellt der Naturordnung, die man als den festen Untergrund wunderbarer Ereignisse anerkennt, eine höhere in Gottes schöpferischem Willen begründete Ordnung gegenüber, aus der das Wunder begriffen werden müsse. (Metaphysische Wundererklärung.)

3) Man betrachtet als das Wesentliche am Wunder das religiöse Erlebnis dessen, der es erfährt, und läßt das Verhältnis des Hergangs selbst zur Naturordnung dahingestellt. (Rein religiöser Wunderbegriff.)

Gegen den ersten Standpunkt ist einzuwenden, daß der Gedanke des in sich geschlossenen gesetzmäßigen Weltzusammenhangs zwar eine berechtigte Maxime naturwissenschaftlicher Forschung bildet, aber für eine umfassende Welt-

erklärung darum doch nicht zureicht. Das geschichtliche Leben widerstrebt durchaus der Ableitung seiner Erscheinungen aus der Wechselwirkung einer unabänderlichen Summe von Kräften. Da aber zwischen der Geschichte und dem Naturleben eine feste Grenze nicht gezogen werden kann, so muß auch die Möglichkeit vorbehalten bleiben, daß es in der Natur Ereignisse gibt, die nach den Prinzipien wissenschaftlicher Naturerklärung nicht abgeleitet werden können. Über das Mögliche und Unmögliche entscheidet nicht unser Naturbegriff, der immer nur eine Abstraktion ist, sondern die Wirklichkeit des Naturlebens.

Der Standpunkt der metaphysischen Wundererklärung kommt dem religiösen Interesse entgegen, wenn er Gottes Macht über die Welt zu dem Gedanken einer höheren, übernatürlichen Ordnung gestaltet. Aber er verhüllt sich die Tatsache, daß diese höhere Weltordnung kein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis für uns ist. Das „Übernatürliche“ bleibt für uns ein rein negativer Begriff, dem wir auf metaphysischem Weg keinen konkreten und durchsichtigen Inhalt zu geben vermögen, und das Wunder ist seinem Begriff zufolge unerklärlich, ein Geheimnis, das sich nur dem Glauben erschließt.

Ist demnach das Wunder ein Ereignis, das wir nur religiös zu deuten, nicht metaphysisch zu erklären vermögen, so müssen wir ebenso bestimmt, wie die Behauptung seiner transzendenten auch die seiner immanenten Erklärbarkeit ablehnen. So wenig wir mit wissenschaftlicher Exaktheit die Wunder wirkende Hand Gottes konstatieren können, so wenig können wir das Gegenteil feststellen, es seien nur die allezeit vorhandenen Naturkräfte wirksam gewesen. Gerade die religiöse Weltanschauung kann auf die Annahme einer schöpferischen Fortbildung und Vollendung des Welt-daseins, wie sie sich namentlich in der Heilsoffenbarung vollzieht, nicht verzichten. Ihr ist es wesentlich, eine Wirklichkeit vorauszusetzen, die umfassender ist als die mit den Mitteln der Wissenschaft erkennbare Welt. Die daraus entspringende Spannung zwischen Wissenschaft und Glauben (vgl. I, § 34) ist dem letzteren durch die Überzeugung gelöst, daß die er-

kennbare Naturordnung, welche die Basis unseres Handelns bildet, nur einen Ausschnitt aus der Totalität des Geschehens darstellt, durch welches Gott seinen einheitlichen Plan mit der Menschheit verwirklicht.

Der enge Zusammenhang des Wunderglaubens mit dem christlichen Heilsglauben tritt darin hervor, daß wir jeden Versuch abweisen müssen, den Ursprung und Lebensgehalt Jesu Christi aus dem Kreis des irdischen Daseins herzuleiten. Im übrigen hat über die Zuverlässigkeit der einzelnen biblischen Wundererzählungen nicht die Dogmatik, sondern die geschichtliche Prüfung der Berichte zu entscheiden, wobei nur zu fordern ist, daß diese wirklich durch historische Gesichtspunkte und nicht durch metaphysische Vorurteile sich leiten lasse.

Zusatz. § 17. Die Engel.

Das Dasein und Wirken der Engel wird in der Heiligen Schrift nicht sowohl gelehrt, als vielmehr vorausgesetzt. Sie erscheinen hier als die dienenden Werkzeuge der offenbarenden und weltregierenden Tätigkeit Gottes, ohne daß doch der Vollzug dieser göttlichen Wirksamkeit an ihre Vermittlung gebunden wäre. Auch wo Jesus von ihnen redet, ist der wesentliche Gehalt seiner Aussagen von der anschaulichen Form der Engelvorstellung unabhängig (z. B. Matth. 18, 10; 26, 53).

Da ein innerlich notwendiger Zusammenhang der christlichen Heilswahrheit und Heilserfahrung mit der Vorstellung übermenschlicher Diener Gottes nicht besteht, so hat die Dogmatik keine besondere Lehre von den Engeln aufzustellen. Ohnehin reichen die spärlichen biblischen Andeutungen nicht aus, um über Wesen und Geschichte derselben Aufschluß zu geben. Die Engelvorstellung deshalb aus der Sprache der religiösen Anschauung zu verbannen, haben wir weder Recht noch Pflicht. Recht gebraucht, kann sie dazu dienen, unsere Vorstellung von Gottes überweltlichem Reich zu erweitern und den Glauben an seine allwaltende Vorsehung zu beleben; nur besitzen wir keine Möglichkeit, diese Vorstellung zu der Gewißheit und Deutlichkeit zu

erheben, die nur der Zusammenhang mit der zentralen christlichen Heilserfahrung verbürgt. Wir können darum die Engelvorstellung nicht zum wesentlichen Inhalt der Heils-offenbarung selbst rechnen und haben ihren Gebrauch dem religiösen Takt zu überlassen. Dabei wird besonders darauf zu achten sein, daß eine Anschauung, die in der Heiligen Schrift zur Belebung des Vorsehungsglaubens dient, niemals die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und der Menschenwelt beeinträchtigen darf.

3. Kapitel.

Die Lehre vom Menschen und von der Sünde.

§ 18. Das Wesen des Menschen.

J. T. Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre. 3. A. 1871. — Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie. 2. A. 1861. — H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. 1878. — H. Cremer, Art. „Ebenbild Gottes“ in PRE³, 5. Bd. — L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib. 2. A. 1913.

Die dogmatische Anthropologie hat es ausschließlich mit der religiösen Auffassung des Menschen und seiner Bestimmung zu tun. Ihre grundlegende Aussage lautet dahin, daß der Mensch vermöge seiner Befähigung zu einem der Natur überlegenen persönlichen Leben nicht bloß für die Sinnenwelt, sondern für ein höheres geistig-sittliches Reich, in letzter Linie für die Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist. Während er den materiellen Leib und dessen belebende Kraft, die Seele, mit dem Tier gemein hat, vermag er sich als selbstbewußte und selbstmächtige Lebens-einheit, d. h. als Persönlichkeit, zu erfassen und zu behaupten. Damit ist ihm der geistige Lebenszusammenhang erschlossen, in dessen Mittelpunkt Gott selbst steht.

Der biblische Sprachgebrauch teilt das Wesen des Menschen bald dichotomisch in Geist und Körper, bzw. Seele und Leib, bald trichotomisch in Geist, Seele und Leib. Die Trichotomie tritt da ein, wo es sich entweder um genauere psychologische Bestimmungen oder um eine voll-

ständige Beschreibung des Menschen handelt. Dann bezeichnet Seele die niedere, auf den Leib und die Erde bezogene Seite des geistigen Lebens, Geist seine höhere Seite, die den idealen Gütern des religiösen und sittlichen Lebens zugewandt ist. Der Leib wird nach seiner materiellen Substanz als σάρξ, nach seiner organischen Form als σῶμα bezeichnet. Von diesem formal anthropologischen Sprachgebrauch ist die namentlich von Paulus ausgebildete ethisch-religiöse Verwendung des Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα zu unterscheiden. Hier bezeichnet σάρξ die ganze von Gott abgewandte Lebensrichtung, sofern für sie ein Bestimmtwerden durch die niederziehenden Triebe des Fleisches (ἐπιθυμίαι) charakteristisch ist. Von den Fesseln dieser das höhere Leben lähmenden Macht wird der Mensch nur frei, wenn er auf Grund des Glaubens an Christus die Ausrüstung mit Gottes Geist (dem πνεῦμα im soteriologischen Sinn) empfängt und so des höheren Lebenszusammenhangs mit Gott teilhaftig wird.

Die Bestimmung des Menschen für Gott ist biblisch dadurch bezeichnet, daß er nach Gottes Bild erschaffen wurde. (Gen. 1, 26, 27.) Unter diesem Ausdruck ist weder bloß die Herrscherstellung des Menschen zur übrigen Kreatur noch ein ausschließlicher Vorzug der erstgeschaffenen Menschen zu verstehen. Er bezeichnet vielmehr eine bleibende Ausstattung des Menschen als solchen, nämlich die ihm eingeborene Bestimmung zu einem vernünftigen und freien, darum persönlichen Dasein, die ihn der Religion und der Sittlichkeit fähig macht. In der dogmatischen Entwicklung ist dieser Sinn des Begriffs dadurch verdunkelt worden, daß er mit einer gesteigerten Vorstellung von der Vollkommenheit des Urstands zusammenfloß. Weil nun aber nur ein hoher Begriff vom Urstand und mithin auch vom Ebenbild Gottes eine tiefe und ernste Würdigung der Sünde zu sichern schien, so wurde es bei den Gegnern des Pelagianismus und so später auch bei den Reformatoren üblich, im Ebenbild Gottes das sittliche Ideal, die *justitia originalis* zu sehen, die in den ersten Menschen verwirklicht gewesen und durch den Fall verloren gegangen sei. Allein diese Auffassung war exegetisch

nicht zu rechtfertigen und wurde darum von den spätern Dogmatikern durch die Unterscheidung eines dem Menschen unverlorenen Ebenbilds Gottes im weiteren Sinn und eines durch den Fall verloren gegangenen Ebenbilds Gottes im engeren Sinn mit den biblischen Aussagen einigermaßen ausgeglichen. Darin liegt aber doch nur eine halbe Richtigstellung. Das Ebenbild Gottes, von welchem die Erzählung der Genesis redet, ist kein Idealzustand, sondern nur die Voraussetzung alles religiös-sittlichen Lebens; es ist die mit der Persönlichkeit gegebene Bestimmung des Menschen für Gott und sein geistig-sittliches Reich. Darum haben wir in jedem Menschen, auch dem tief gefallenem, Gottes Bild zu sehen und zu achten als das Siegel seiner überweltlichen Bestimmung (Gen. 9, 6. Jac. 3, 9). Zur wirklichen Realisierung kommt diese Bestimmung freilich nur an denen, welche im Glauben der Erlösung teilhaftig geworden sind. So ist es verständlich, daß gewisse neutestamentliche Stellen das voll verwirklichte Bild Gottes da finden, wo Menschen durch Christus Gottes Kinder geworden sind und sich im Tun des Guten ihm ähnlich erweisen (Kol. 3, 10. Eph. 4, 24). Darin liegt aber eine christliche Erweiterung und Vertiefung des ursprünglichen Begriffs, welche die Korrespondenz zwischen der schöpfungsmäßigen Anlage und der Neuschöpfung durch Christus hervorhebt. In den Urstand trägt die Heilige Schrift selbst den so gesteigerten Begriff des Ebenbildes Gottes nicht zurück.

§ 19. Grenzfragen der christlichen Anthropologie.

Chr. Ed. Baumstark, Christl. Apologetik. 1889. 3. Bd. Das Christentum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. S. 129 bis 160.

Als individuelle Person ist der Mensch der Ergänzung durch andere Individuen bedürftig. Er findet sie als Glied eines größeren Ganzen, seiner Familie, seines Volks, der Menschheit. Bei aller persönlichen Selbständigkeit trägt er zugleich die Züge dieser Gemeinschaften an sich, in denen sein Leben entsteht und sich entfaltet. Von hier aus ist die Frage

nach dem Ursprung der menschlichen Seele zu beurteilen, die für die Dogmatik nicht als metaphysisches Problem, sondern als Frage nach dem Verhältnis des Individuums zur Gattung in Betracht kommt. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen hebt — abgesehen von ihrer Unbeweisbarkeit und Abenteuerlichkeit — den Gattungszusammenhang der Menschheit auf und ist darum abzulehnen. Der Traducianismus hält diesen Zusammenhang mit Recht fest; auch er vertritt jedoch nur eine Seite der Wahrheit. Jedes neu entstehende persönliche Leben ist ebenso die Fortsetzung des Gattungstypus wie eine neue, selbständige Größe. So vollzieht sich innerhalb der Reproduktion der Gattung zugleich eine Neuschöpfung. Das ist die andere Seite der Wahrheit, welche der Creatianismus, nur in einseitiger Durchführung, vertritt.

Wie die eben besprochene Frage, so hat auch die nach der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts nur ein indirektes dogmatisches Interesse. Es ist nicht richtig, daß die Anerkennung und Betätigung universeller Humanität ausschließlich auf der Annahme dieser natürlichen Einheit des Menschengeschlechts beruhte. Das Christentum sieht in der Bestimmung des Heils für alle Völker einen deutlicheren und mächtigeren Beweggrund zur brüderlichen Gesinnung gegen alle Menschen. Allein es ist doch nicht zu verkennen, daß die einheitliche Bestimmung der Menschheit für Gottes Reich auch die Annahme ihres einheitlichen Ursprungs zum mindesten nahelegt. Und da dieser entscheidende wissenschaftliche Gründe nicht im Wege stehen, sind wir schwerlich berechtigt, die paulinische Anschauung von der Korrespondenz zwischen dem natürlichen und dem geistigen Haupt der Menschheit, dem ersten und dem zweiten Adam (Röm. 5; 1. Kor. 15), als eine bloß individuelle Gedankenbildung aus der Dogmatik auszuschneiden. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß die gemeinsame Bestimmung der Menschheit uns viel gewisser ist als ihre gemeinsame Abkunft, und daß die letztere nur auf Grund der ersteren vorausgesetzt wird.

§ 20. Der Urstand des Menschen.

O. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen. 1879. —
H. H. Wendt, Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. 1882.

Gemäß ihrer Auffassung des Ebenbildes Gottes (§ 18) sieht die altprotestantische Dogmatik im Urstand des Menschen die volle Wirklichkeit des religiös-sittlichen Ideals. Sie nimmt an, der Mensch habe alles, was er auf Grund der Erlösung empfängt, ursprünglich von der Schöpfung her besessen. Darum verwendet sie unbedenklich neutestamentliche Aussagen vom Stand des Erlösten zur Ergänzung der biblischen Urgeschichte. Dem Urstand eignet nach ihr die *justitia originalis* im Sinne einer alle Seiten des menschlichen Lebens umfassenden Rechtbeschaffenheit. Diese begriff in sich 1) eine außerordentliche Einsicht und Weisheit, die sich auf göttliche wie auf menschliche und natürliche Dinge erstreckte, 2) eine natürliche Neigung des Willens zum Guten, die als *sancta libertas* und *libera sanctitas* dem Menschen die leichte und freie Erfüllung des göttlichen Willens ermöglichte, 3) eine vollkommene Harmonie der höheren und niederen Kräfte. Dazu kamen als Folgen der sittlich-religiösen Vollkommenheit einerseits Freiheit von körperlichen Leiden, Unsterblichkeit im Sinn des *posse non mori*, Herrschaft über die anderen Geschöpfe, sowie der lieblichste Wohnort im Paradies, andererseits Gottes Huld und gnadenreiche Einwohnung. Damit war die Gleichung zwischen Urstand und Vollendung konsequent und lückenlos durchgeführt.

Allein diese Vorstellung vom Urstand läßt sich weder mit den Schriftaussagen, noch mit den allgemeinen Bedingungen des sittlichen Lebens, noch endlich mit der christlichen Auffassung vom Wert der Geschichte vereinigen. Zunächst tritt uns in der biblischen Urgeschichte ein viel einfacheres Bild entgegen. Sie schreibt den ersten Menschen weder außerordentliche Einsicht, noch sittliche Festigkeit des Willens, noch unbedingte Unterordnung der sinnlichen Triebe unter die Herrschaft des Geistes zu. Mit all dem würde sie den Eintritt

der Sünde in die Welt unbegreiflich machen. Was sie schildert, ist vielmehr der Zustand der Unschuld, die sich erst zu bewähren hat. Die Annahme einer uranfänglichen Vollkommenheit widerstreitet aber auch der paulinischen Anschauung, daß erst Christus dazu bestimmt gewesen ist, die Menschheit auf die Stufe der Vollendung emporzuheben (1. Kor. 15, 45—47). Sodann können wir uns anerschaffene Vorzüge nicht als sittliche Qualitäten denken, da es solche nur vermöge freier Selbstbestimmung gibt. Endlich würde ein am Anfang alles menschlichen Daseins stehender Zustand der Vollendung für die Geschichte keinen wesentlichen und wertvollen Inhalt übrig lassen, während es uns im christlichen Erlösungsglauben gewiß ist, daß Gott eine Geschichte gewollt und in ihr das Heil der Welt gestiftet hat. Wir müssen darum von den gesteigerten Aussagen der altprotestantischen Dogmatik auf die einfacheren Anfänge protestantischer Lehrbildung zurückgehen, welche in Luthers Aussagen von der *puerilis innocentia* Adams (E. A. Op. exeg. I, 139) erkennbar sind und in dem alten Nebentitel unseres Lehrstücks *de statu innocentiae* nachklingen (vgl. Apol. art. II R. 53f.). Am Anfang der Menschheitsgeschichte kann nur ein Stand der Unschuld gedacht werden, aus welchem erst durch mancherlei bestandene Proben hindurch der Weg des Menschen zur Vollkommenheit führen konnte.

Von dem richtigen Satze ausgehend, daß der christliche Glaube das Ideal der Vollkommenheit nicht in Adam, sondern in Christus zu sehen habe, sind Schleiermacher, A. Ritschl und andere neuere Theologen dazu fortgegangen, die Anschauung von einem geschichtlichen Urstand überhaupt zu beseitigen. Allein, wenn wir mit diesem auch nicht das Merkmal der Vollkommenheit verknüpfen können, so besteht darum doch für jede Anschauung, welche die Sünde nicht als ursprüngliches Moment der Weltordnung denkt, sondern ihren Eintritt in die Welt auf eine menschliche Willensentscheidung zurückführt, die Notwendigkeit, einen Anfangszustand, in welchem die Sünde noch nicht wirklich war, und somit einen Stand der Unschuld vorauszusetzen.

§ 21. Die kirchliche Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde.

J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 5. A. 1867. —
C. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde. I. 1897. —
O. Kirn, Art. „Sünde“ PRE³, 19. Bd.

Die überlieferte Dogmatik schließt sich in ihrer Lehre von der Sünde, ohne die teilweise in anderer Richtung gehenden synoptischen und paulinischen Aussagen genügend zu beachten, an die Erzählung von Gen. 3 und ihre Verwertung in Röm. 5 an. Der Übergang aus dem *status integritatis* in den *status corruptionis* ist nach ihr in keiner Weise in Gott, sondern lediglich im Willen der Kreatur begründet. Da aber das Böse aus der ursprünglich vollkommenen Menschennatur nicht spontan hervorgegangen sein kann, wird als sein eigentlicher Urheber der Satan betrachtet. Die erste Sünde ist zunächst Abwendung von Gott; die sittliche Umkehrung tritt im Gefolge der religiösen ein. Sie begründet eine Schuld des Menschen (*reatus culpae*), der eine Strafverhaftung (*reatus poenae*) entspricht. Die Sündenstrafe ist der Tod im weitesten Sinn des Worts, nämlich die *mors spiritualis*, die im Verlust des göttlichen Ebenbildes besteht, die *mors corporalis*, die außer dem Sterben auch Krankheit und äußere Übel in sich befaßt, und die *mors aeterna*, die sich im Ausschluß von der Seligkeit verwirklicht. Diese Folge erstreckt sich von den ersten Menschen auf ihr ganzes Geschlecht. Adams Ursünde (*peccatum originale originans*) begründet die Erbsünde (*peccatum originale originatum*) des Menschengeschlechts. Nicht nur der Sündenzustand selbst, sondern auch die mit ihm zusammengehörige Schuld und Strafe geht von Adam auf seine Nachkommen über. Es gibt mithin nicht nur eine ererbte Naturverderbnis, sondern auch eine Erbschuld und ein Erbübel. Dies wird nicht nur durch Schriftstellen wie Gen. 6, 5; 8, 21. Hiob 14, 4. Ps. 14, 2f.; 58, 4. Jes. 48, 8. Joh. 3, 5f. Eph. 2, 3. Ps. 51, 7. Röm. 5, 12—14. Gen. 5, 3 belegt, sondern auch durch rechtliche und natürliche Analogien gestützt. Es findet eine *imputatio peccati Adamitici immediata* und *mediata* statt,

die erstere, sofern Adam die gesamte Menschheit repräsentiert, die letztere, sofern die von ihm abstammende Menschheit ihm gleicht.

Inhaltlich ist die Erbsünde einerseits *carentia justitiae originalis*, andererseits *carnalis concupiscentia*, wobei nicht bloß an unordentliche Sinnlichkeit, sondern an das gesetzwidrige Begehren überhaupt gedacht ist. Der Zustand des gefallen Menschen ist darum das direkte Gegenbild des Urstandes. An die Stelle der ursprünglichen Gotteseckenntnis tritt die *privatio lucis spiritualis*, an die Stelle der Rechtschaffenheit des Willens die *carentia sanctitatis originalis*, an die Stelle der Unterordnung der Triebe die *privatio obsequii superioribus facultatibus debiti*. Aus diesem *status corruptus* gehen alle Tatsünden hervor. Aber auch ehe sie wirklich geschehen, gelten dem natürlichen Menschen schon infolge der adamitischen Schuld Gottes Zorn und zeitliche und ewige Strafen. Dieser Zustand ist jetzt in demselben Sinn natürlich, wie es zuvor die ursprüngliche Vollkommenheit war. Darum werden ihm *naturalis inhaerentia*, *propagabilitas* und *tenacitas* zugeschrieben. Was die letztere betrifft, so tilgt die Taufe, die den Anteil des Getauften an der Erlösung bedingt, nur den *reatus* der Erbsünde, nicht aber das *materiale peccati*, den Sündenzustand selbst. Erst mit der Trennung der Seele vom Leibe hört für den Wiedergeborenen die versuchende Nachwirkung des Sündenzustands auf. Ihrem Grade nach ist die Erbsünde die vollkommene Unfähigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten. Zwar hat er durch den Fall die formale Willensfreiheit nicht verloren, aber der wahrhaft gute Willensinhalt ist für ihn unerreichbar geworden. Er kann zwar den Forderungen der bürgerlichen Ehrbarkeit genügen (*justitia civilis*); allein die Erfüllung der gesetzlichen Pflichten in den *res externae* ist beim nicht wiedergeborenen Menschen nicht sittlich gut.

Diese Lehre von der Sünde erweckt in mehrfacher Hinsicht Bedenken. Einmal ist es methodisch nicht zu rechtfertigen, wenn hier, statt vom erfahrbaren Wesen der Sünde, von einer Darstellung ihres Ursprungs ausgegangen wird, die in der biblischen Gedankenwelt ziemlich isoliert steht

und nicht wohl als eigentliche Geschichte aufgefaßt werden kann. Dieselbe wird weder in den synoptischen Reden Jesu jemals erwähnt, noch ist sie für Paulus ausschließlich maßgebend, der die Allgemeinheit der Sünde sonst mit der *σάρξ* in Verbindung bringt. Sodann besagen die anderen biblischen Belegstellen in ihrer überwiegenden Mehrzahl nur das, daß die Sünde in der Menschheit allgemein ist und sich von einer Generation auf die andere forterbt, ohne diese Tatsache mit dem adamitischen Fall in Verbindung zu bringen. Die Stelle, in welcher Paulus einen Zusammenhang zwischen der Tat Adams und dem Zustand seines Geschlechts voraussetzt, Röm. 5, 12ff., spricht weder von einer Vererbung der sündigen Beschaffenheit, noch von einer Erbschuld, sie bezeichnet vielmehr — darin geläufigen Anschauungen der jüdischen Theologie folgend — zunächst den physischen Tod als ein um der adamitischen Sünde willen auf die Menschheit gelegtes Erbübel und benützt diesen Zusammenhang als Unterlage für die Veranschaulichung der weitreichenden Bedeutung des Heilswerks Christi, durch welchen die Menschheit das Leben im höchsten Sinne des Wortes empfängt. Es wird darum durch diese und die sinnverwandten paulinischen Aussagen (1. Kor. 15, 21ff.) nur der kleinste Teil der kirchlichen Erbsündenlehre gestützt.

Insbesondere ist der Gedanke einer Erbschuld der neutestamentlichen Anschauung fremd. Diese weiß nur von einer Verantwortlichkeit des Menschen für seine persönlichen Taten (Röm. 2, 6. 2. Kor. 5, 10) und für das, was aus diesen an bösen Folgen entspringt (Matth. 18, 7). Und folgerichtig spricht sie auch nicht von einer *ἄφεσις ἀμαρτίας*, so daß dabei an die Erbschuldgedacht werden könnte, sondern regelmäßig von der *ἄφεσις ἀμαρτιῶν*, der Verzeihung der individuellen Sündentaten. Nicht anders steht es mit dem Urteil des Gewissens; es klagt uns niemals wegen Übertretungen an, die wir nicht selbst begangen haben und in keiner Weise verhindern konnten, sondern nur wegen der Taten, die von unserem Willen ausgegangen sind, und der Zustände, die wir durch unser Handeln selbst begründet haben. Wenn gleichwohl das Dogma von der Erbsünde auch das Zeugnis christ-

licher Gewissen für sich hat gewinnen können, so erklärt sich dies daraus, daß die Betreffenden sich bewußt oder unbewußt selbst in die Stelle Adams versetzten und in seiner Tat das Urbild ihrer eigenen Taten sahen. Dieser Gebrauch der biblischen Vorlage führt aber, konsequent verfolgt, nicht zur historischen, sondern zur symbolisch-typischen Auffassung der Sündenfallserzählung. Adams Fall ist der in ein Bild zusammengefaßte, immer wiederkehrende Abfall der Menschheit von Gott. Nur wenn wir die Erzählung so verstehen, vermeiden wir auch die Gefahr, die in der kirchlichen Erbsündenlehre liegt, die Bedeutung der ersten Sünde zwar sehr hoch, die der eigenen erfahrungsmäßigen Sünden dagegen um so niedriger anzuschlagen. Wir machen darum von Gen. 3 den rechten, der gesamten biblischen Lehre entsprechenden Gebrauch, wenn wir darin ein typisches Bild sehen von der Art, wie Sünde allezeit entsteht, und eine Aussage über die Schuld und das Übel, das sie mit sich führt.

Eine Vererbung der Sünde, wie sie die Heilige Schrift an mehreren Stellen andeutet, findet auch nach dem Zeugnis der Erfahrung statt, indem die Bedingungen, unter welchen der Einzelne seinen Kampf gegen die Sünde zu führen hat, durch die ererbte Anlage mit bestimmt werden. Diese ererbte wider sittliche Disposition haben wir jedoch nicht direkt auf die Stammeltern des Menschengeschlechts zurückzuführen, da sie zwar allen Menschen gemeinsam, aber doch nicht in allen die gleiche ist. Der Gedanke der Vererbung ist nur dann deutlich und sittlich fruchtbar, wenn wir bei dem Einfluß stehen bleiben, den das sittliche Verhalten jedes Einzelnen auf die Entwicklungsbedingungen der ihm nachfolgenden Generation übt. Überdies bildet aber die Vererbung nicht den einzigen Weg, auf dem es zur Ausbreitung und Steigerung der Sünde kommt, vielmehr treten ihr mit mindestens gleicher Wichtigkeit schlechte Erziehung, böses Beispiel und direkte Herausforderung zum Sündigen durch ungerechte Behandlung oder Verführung zur Seite. Die erfahrungsmäßig festzustellende Erbsünde ist darum nur ein Bruchstück der Gesamtsünde der Menschheit. Namentlich aber ist der Begriff der Erbschuld durch den Gedanken

zu ersetzen, daß es nicht bloß eine Schuld des Einzelnen für sein persönliches Verhalten, sondern in mannigfachen Stufen eine gemeinsame Schuld der Menschheitsgruppen und zuletzt des Menschengeschlechts überhaupt für die religiös-sittlichen Gesamtzustände gibt.

Die Beurteilung des Sündenstandes der natürlichen Menschheit als einer völligen Unfähigkeit zum wahrhaft Guten ist durchaus zutreffend, wenn man beachtet, daß hier das Gute im höchsten Sinn, also als vom Glauben beseelte Sittlichkeit verstanden wird. Eine solche kann es nur auf Grund des Heilsglaubens geben. Daneben können wir relativ Gutes auch außerhalb des Lebens der Wiedergeburt und außerhalb des Christentums anerkennen.

§ 22. Tatsache und Wesen der Sünde.

C. Weizsäcker, Zur Lehre vom Wesen der Sünde. JDTh. 1856.

Einen der Menschennatur anhaftenden Hang zum Bösen haben auch außerchristliche Beobachter des menschlichen Verhaltens nicht selten festgestellt; so insbesondere Kant in seiner Lehre vom „radikalen Bösen“. Die Heilige Schrift vertieft dieses Urteil und rückt es in religiöse Beleuchtung, indem sie dem natürlichen Zug des menschlichen Begehrens die unbedingte Forderung des göttlichen Gesetzes entgegenhält und so den grundsätzlichen Widerspruch zwischen der empirischen Wirklichkeit und der göttlichen Bestimmung des Menschen zum Bewußtsein bringt. Damit erst prägt sie der sittlichen Verkehrtheit den Charakter der Sünde auf. Im Christentum speziell bildet die erfahrungsmäßige Allgemeinheit der Sünde das negative Korrelat der allumfassenden Bedeutung des Heilswerks Christi.

Sünde ist zu allererst ein religiöser Begriff. Sie besteht im letzten Grunde in der Abwendung von Gott, dem Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen (Conf. Aug. art. 2). Die sittliche Kehrseite der Gottentfremdung ist die selbstsüchtige Verfolgung der eigenen Interessen auf Kosten der Gemeinschaft und die Unterordnung des persönlichen Willens unter das sinnliche Triebleben. Gottlosigkeit, Selbstsucht und

Sinnlichkeit sind darum die drei Grundformen der Sünde. Sie stehen unter sich in engem Zusammenhang, wenn sie gleich bei den einzelnen Personen in verschiedenem Maß ausgeprägt sind. Die Gesamterscheinung der Sünde ist demgemäß das Gegenbild der Lebensordnung, die für das Reich Gottes gilt und in gläubiger Gemeinschaft mit Gott, Liebe und Heiligung besteht.

Zunächst kommt uns die Sünde in der Form der tatsächlichen Übertretung eines göttlichen Gebotes zum Bewußtsein. Zum vollen Tatbestand der Sünde gehört aber auch, ja vor allem die entsprechende Gesinnung, aus welcher der äußere Fehltritt entspringt. Jede tiefere Selbstbesinnung lehrt uns ferner, daß die Sünde nicht bloß in vereinzelt, zeitlich getrennten Handlungen auftritt, daß vielmehr ein tieferer Zusammenhang gleichartiger widersittlicher Richtung diese Taten zur Einheit eines beharrenden Zustandes verbindet. Die Sünde ist demnach ein in Gesinnung und Tat sich ausprägender beharrender Gesamtzustand des natürlichen Menschen.

§ 23. Schuld und Freiheit.

J. Müller, Lehre von der Sünde. 5. A. 2. Bd. 1867. — J. Gottschick, Schuld und Freiheit. ZThK, IX. — W. Windelband, Über Willensfreiheit. 1904. — M. Wentscher, Ethik I. 1902.

Sünde ist alles menschliche Verhalten, welches der durch Gottes Offenbarung vorgezeichneten religiös-sittlichen Lebensordnung widerspricht. Im Unterschied von der Unvollkommenheit, die in dem schöpfungsmäßigen Bestand des menschlichen Daseins und insbesondere in dessen Entwicklungsbedürfnis begründet ist, ist Sünde stets eine durch den menschlichen Willen verursachte Abweichung von dem normalen Verhalten, eine willensmäßig gehemmte oder irregeleitete Entwicklung. Darum ist keine Sünde ganz ohne Schuld, d. h. ohne Verantwortlichkeit der sie verursachenden, wollenden Subjekte. Wohl aber kann sie ohne eigene Schuld des in ihr befangenen Einzelwesens sein. Persönliche Schuld ist nur da, wo der Widerspruch gegen die gottgewollte Lebensordnung ein mit Bewußtsein und Absicht vollzogener

bzw. festgehaltener ist. Die Schuld haftet darum immer an der persönlichen Gesinnung. Ihr Maß ist jedoch nicht das subjektive Schuldgefühl, das vielmehr sogar bei schwerer Verschuldung fehlen kann. Die Proportionalität von Schuld und Schuldgefühl ist eine sittliche Forderung, aber keine unvermeidliche Tatsache.

Die Entstehung von Schuld setzt voraus 1) den Besitz sittlicher Erkenntnis und 2) die Vermeidbarkeit des Widerspruchs gegen das Gute, also die reale Möglichkeit einer anderen, wenn auch nur relativ besseren Willensentscheidung. Ohne die Voraussetzung der Freiheit im Sinne des Anderskönnens verliert der Schuldbegriff sein Gewicht und seine Schärfe.

Die formale Freiheit des Menschen wird in der Heiligen Schrift zwar nicht theoretisch gelehrt, wohl aber praktisch vorausgesetzt. (Gen. 3. Matth. 23, 37. Joh. 5, 40. Röm. 6, 13.) Wo die biblischen Schriftsteller die Sünde auf Gott zurückführen, geschieht dies nicht, um ihren Ursprung zu erklären, sondern um die Einordnung auch der bösen Handlungen in den Plan der göttlichen Weltleitung und Heilsabsicht zu behaupten. Der Determinismus stellt auf allen seinen Stufen eine unzureichende Würdigung des persönlichen Geisteslebens dar. Der physische Determinismus sieht in der Seele eine mit anderen gleichartigen Kräften zusammenwirkende mechanische Kraft; der psychische Determinismus behandelt sie als eine auf die empfangenen Reize spezifisch reagierende organische Lebenseinheit; der geistige Determinismus schreibt ihr überdies die Möglichkeit einer logischen Bearbeitung und Ordnung der Willensantriebe zu. Allein die sittliche Entscheidung zwischen Gut und Böse kann weder nach irgendeinem Naturgesetz noch nach einem logischen Maßstab getroffen werden. Sie fließt immer aus der Stellungnahme der Persönlichkeit zu dem ethischen Gegensatz. Darum haben auch die Motive, in welche sich die Entscheidung kleidet, kein a priori feststehendes Gewicht. Ihre relative Bedeutung folgt immer aus der sittlichen Richtung, welche das persönliche Leben im Zeitpunkt der Entscheidung erwählt. Alles bewußte Handeln

ist unbeschadet seiner Motivierung frei, da sich in der Rangordnung der Motive die innere Selbstentscheidung ihren Ausdruck gibt. Vermöge seiner Freiheit ist der persönliche Wille eine Ursache im vollen Sinn. Er produziert Handlungen, ohne selbst produziert zu werden.

Niemals im Gange der menschlichen Lebensentwicklung kommt jedoch der freie Wille als inhaltloser Wille zur Erscheinung. Die Freiheit ist ein Attribut des konkreten, in bestimmten psychischen Beziehungen stehenden Willens. Sie kommt immer nur als Prinzip der Umgestaltung einer gegebenen Willensbeschaffenheit und des schon gewordenen Charakters zur Erscheinung. Jede bewußte sittliche Entscheidung ist zwar ihrer Richtung nach unendlich, indem sie in dem konkreten Guten das Gute als solches, in dem konkreten Bösen das Böse als solches ergreift. Ihrer Erscheinung nach ist sie nur ein endlicher Schritt auf dem Wege zur Bestimmung des sittlichen Charakters. Eine weitere Schranke der Freiheit liegt darin, daß sich vollbewußte Entscheidungen nur in ausgezeichneten Momenten unseres Lebens vollziehen, denen sodann eine Willensbetätigung nachfolgt, die lediglich in Ausführung der getroffenen Entscheidung geschieht. Es gibt darum in der Bildung des Willens eine dem Mechanischen sich annähernde Konsequenz, während doch die Richtung der ganzen Bewegung auf die Freiheit zurückgeht. Der Spielraum der Freiheit ist endlich jederzeit durch den Bewußtseinsinhalt begrenzt. Nur was unserer Vorstellung als Zweck oder Wert gegenwärtig ist, kann Inhalt unserer Selbstbestimmung werden.

Aus der Bedingtheit der freien Entscheidung durch den Inhalt des Bewußtseins folgt, daß die Selbstbestimmung für das absolut Gute erst dann möglich wird, wenn dieses durch Gottes erlösende Offenbarung in den Gesichtskreis des Menschen und durch den Glauben in sein persönliches Leben eingetreten ist. Das Trachten nach dem Reich Gottes ist aber dann nicht ein Willensmotiv neben anderen, es bedeutet in seiner Konsequenz eine umfassende Umwälzung der gesamten Willensrichtung, die in einer neuen Rang-

ordnung der Motive zum Ausdruck kommt. Erst gegenüber der Offenbarung des vollendet Guten gibt es dann auch vollendete Schuld.

§ 24. Die Stufen der Sünde.

Der bedeutsamste Unterschied, den es hinsichtlich der Sünde gibt, ist der von unvergebener und von vergebener Sünde. Die erstere scheidet von Gott, während Gottes Vergebung die trennende Wirkung der Sünde aufhebt. Da aber die göttliche Verzeihung nicht durch die Art und das Maß der Sünde, sondern lediglich durch Gottes Gnade und ihre Annahme von seiten des Sünders bedingt ist, so ist es nicht zulässig, die Sünden in solche einzuteilen, die an sich vergebbar oder an sich unvergebbar wären. Gott vergibt keine Sünde unter dem Gesichtspunkt ihrer Geringfügigkeit, und seine Gnade findet an keinem Maß menschlicher Verirrung eine Schranke. Auch die Unterscheidung von Todsünden und erläßlichen Sünden (1. Joh. 5, 16f.) wird von den Reformatoren mit Recht nicht auf die Schwere der Taten, sondern auf die religiöse Stellung der Personen bezogen.

Die Schuld der Sünde bemißt sich nach dem Maß der sittlichen Erkenntnis, das seinerseits wieder von dem Maß der empfangenen göttlichen Offenbarung abhängt, und nach der Energie, mit welcher der Wille das erkannte Böse ergreift und festhält. Auch hier kann aber auch die Beurteilung nicht bei den einzelnen Taten stehen bleiben; sie muß vielmehr, wenn sie zutreffend sein soll, den sittlichen Gesamtzustand ins Auge fassen. In diesem lassen sich die Stufen: 1) des relativ unbewußten Sündigens, 2) des inneren Zwiepalts oder der Knechtschaft und 3) der der Verhärtung oder Verstockung unterscheiden.

Als vollendete Verstockung ist die Lästerung des heiligen Geistes zu betrachten, welche Jesus in warnender Rede als die allein unvergebbar Sünde bezeichnet hat (Matth. 12, 31f.). Sie ist die bewußte und höhnische Zurückweisung der wesentlichen und unverkennbaren Selbstbezeugung Gottes, die eine grundsätzliche Abwendung von der Wahrheit in sich schließt. Unvergebbar ist sie ohne Zweifel

nicht darum, weil sie Gott auch im Fall reuiger Umkehr nicht vergeben wollte, sondern deshalb, weil sie ihrer psychologischen Natur zufolge den Weg der Umkehr verschließt.

§ 25. Der Ursprung der Sünde.

A. L. Kym, Das Problem des Bösen. 1878. — J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde. — R. Rothe, Theol. Ethik. 2. A.

Die biblische Erzählung vom Sündenfall enthält keine Antwort auf die Frage nach der letzten Quelle des Bösen, da sie das Dasein einer versuchenden Macht und die Empfänglichkeit des Menschen für ihre Einflüsterung schon voraussetzt. Wir müssen darum prüfen, welche der in der Geschichte aufgetretenen Theorien über den Ursprung des Bösen mit der Beurteilung, die dasselbe in der christlichen Weltanschauung findet, im Einklang steht.

Klar ist zunächst, daß der christliche Glaube keine Anschauung zuläßt, welche das Böse, das den Menschen vor Gott schuldig macht, auf Gott selbst zurückführt. Es scheiden aber auch diejenigen Theorien von vornherein aus, welche eine Lösung des Problems umgehen, indem sie das Böse für ein ewiges Prinzip neben Gott erklären (Dualismus) oder es für ein Nichtseiendes ausgeben (Plato).

Sofern sich das Böse als eine der geistigen Persönlichkeit fremde Macht darstellt, liegt es nahe, es aus den Naturbedingungen des menschlichen Daseins abzuleiten. Dabei kann man entweder an den Vorsprung des Fleisches vor dem Geist (Schleiermacher), oder weiter zurückgehend an die materielle Naturbasis des menschlichen Geisteslebens überhaupt (Rothe), oder an die durch Gegensätze hindurchgehende Entwicklung des menschlichen Lebens (Hegel) denken. Indem jedoch diese Ableitung das Böse als eine unvermeidliche Entwicklungsstufe betrachtet, vermischt sie Unvollkommenheit und Sünde, entlastet den Willen und gefährdet den Ernst der sittlichen Selbstbeurteilung.

Sofern sich das Böse als unsere persönliche Tat und darum als verantwortliche Schuld darstellt, müssen wir es auf den

Mißbrauch der Freiheit zurückführen. Allein darin liegt, wie dies am deutlichsten die Theorie Jul. Müllers zeigt, keine vollständige Erklärung seiner Wirklichkeit. Da die Freiheit zwischen gegebenen Motiven wählt, ohne sie zu schaffen, entsteht die weitere Frage nach der Quelle des bösen Willensinhalts. Diese kann nicht mit Ritschl durch den Hinweis auf die Unwissenheit beantwortet werden, welche die Konflikte des individuellen Willens mit der allgemeinen sittlichen Ordnung entstehen lasse. Denn die Unwissenheit ist gleichfalls kein positiver Willensinhalt, und wo sie wirklich die sittliche Entscheidung beeinflusst, da hebt sie in demselben Maße die Verantwortung auf.

Die kirchliche Dogmatik bietet eine Verknüpfung der beiden eben genannten Theorien, indem sie die erste Sünde ausschließlich auf die kreatürliche Freiheit, ihr Hervortreten in den späteren Generationen dagegen auf einen ererbten Naturhang zurückführt. Damit hebt sie aber die Gleichheit der ersten Sünde mit allen späteren Erscheinungen der Sünde auf und bietet weder eine vollständige Erklärung jener, noch sichert sie die Beurteilung dieser als wirklicher Schuld. Wir müssen darum im Einklang mit den weitergehenden Andeutungen der Schrift (Gen. 3. 1. Kor. 15, 45 ff.) die Entstehung sündiger Motive überhaupt auf die ursprünglich nichtgeistige, darum sinnliche und individuell-partikuläre Natur des Menschen zurückführen, die schuldhafte Sünde aber auf den freien Willen, der jene bloß natürliche Lebensrichtung mit dem Bewußtsein ihres Minderwerts bejaht und im Widerspruch mit dem sittlichen Gebot festhält. Von der Sünde als Schuld gilt demnach durchaus, daß sie das Werk der kreatürlichen Freiheit und in keiner Weise von Gott gewollt ist, während von dem natürlichen Zug zur sinnlichen und bloß-individuellen Selbstbehauptung gesagt werden kann, daß er, in der *σάρξ* begründet, den unvermeidlichen Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung bildet. Auch im Fortgang der sittlichen Entwicklung wiederholt sich der Vorgang, den wir hier voraussetzen, daß Verhaltensweisen, die ursprünglich unschuldig sind, bei reiferer Einsicht und Kraft zur Schuld werden, indem sie, vom Willen gebilligt, den Charakter be-

wußten Widerspruchs gegen das Gute gewinnen und den normalen sittlichen Fortschritt hemmen.

§ 26. Gottes Verhältnis zur Sünde.

R. H. Grützmacher, Wesen u. Grenzen d. chr. Irrationalismus. NKZ. 1914, S. 902—916.

Kann Gott nicht als Urheber der schuldhaften Sünde gedacht werden, so ist doch der Gedanke unvermeidlich, daß er ihr Eintreten vorhersieht, ja daß die Möglichkeit ihres Raumgewinnens mit der Erschaffung des Menschen als eines freien und zugleich naturbedingten Wesens von ihm gesetzt ist. Nachdem die Sünde wirklich geworden ist, unterstellt sie Gott einer Entwicklung, in der sich ihr wahres Wesen mit steigender Deutlichkeit darlegt. Die Gesetze der göttlichen Weltordnung und der Stufengang seiner Heilsoffenbarung bringen mit dem Guten auch das Böse zur Reife. Seine Absicht ist dabei, einerseits die volle Erkenntnis der Sünde hervorzurufen, andererseits sie dem Menschen als Elend zur Erfahrung zu bringen und so die Scheidung des Willens von der Sünde vorzubereiten. Die Rechtfertigung dieses göttlichen Verhaltens liegt darin, daß dem Kraftgewinnen der Sünde die fortschreitende Enthüllung der Übermacht der göttlichen Gnade zur Seite geht (Röm. 5, 20).

Die Bestimmtheit des göttlichen Wesens und Willens, vermöge deren er die Sünde verurteilt und richtet, um sie zu überwinden, ist seine Heiligkeit. Das richtende Einschreiten selbst, sofern es in die Erscheinung tritt, ist Gottes Zorn. Dieser Begriff streift in dem Fortgang der biblischen Offenbarung seinen ursprünglichen anthropopathischen Charakter ab und wird zum Ausdruck der strafenden Mißbilligung Gottes, die der Sünder nicht bloß in außerordentlichen Strafgerichten, sondern schon in seinem Schuldgefühl erfährt (Psalmen; Eph. 2, 3). Es ist darum nicht richtig, wenn Ritschl den Zorn Gottes ausschließlich mit dem Endgericht verknüpft und nur auf den endgültigen Widerspruch gegen Gottes Heilswillen bezogen sein läßt. Es ist auch nicht widersprechend, daß Gott Sünde mit Sünde straft, da es gerade seinem heiligen Erziehungsplan gemäß ist, auf die aktive

Sündentat das Elend der Sündenknechtschaft folgen zu lassen.

Gottes Gegenwirkung gegen die Sünde vollzieht sich darin, daß er

1) sie im Gewissen verurteilt und die sittliche Erkenntnis durch seine Gesetzesoffenbarung fortschreitend erleuchtet und schärft,

2) in seiner Naturordnung mit der Steigerung der Sünde Auflösung und Tod verknüpft,

3) in der Geschichte die Ungerechtigkeit auf Widerstände treffen läßt und durch sittliche Organisationen (Familie, Gesellschaft, Recht, Staat) dem Walten des Bösen Schranken zieht, endlich

4) in der Erlösung eine Aufhebung der Schuld und Macht der Sünde stiftet.

§ 27. Die Sünde und das Übel.

M. Reischle, Christliche Glaubenslehre. 2. A. § 71 u. 72. — P. Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens. 1904.

Übel sind Hemmungen der menschlichen Lebensentwicklung und Lebensbetätigung, die uns als Schmerz oder als Beschränkung der Freiheit oder als Verfehlung wertvoller Lebensziele zur Erfahrung kommen. Es gibt darum so viele Arten von Übeln, als es wesentliche Beziehungen des menschlichen Lebens gibt. Unser Leben wird in seinem Verhältnis zur Natur durch Krankheit und Tod gehemmt, im Verhältnis zur menschlichen Gemeinschaft durch Unrecht, Kränkung und Feindseligkeit, im Verhältnis zu Gott durch Versagung seiner Gemeinschaft. In dem Maß, wie diese verschiedenartigen Übel geschätzt werden, prägt sich die erreichte religiös-sittliche Bildungsstufe des Menschen aus. Der zum Bewußtsein seiner überweltlichen Bestimmung gelangte Mensch mißt das Gewicht der Übel in höchster Beziehung nicht mehr am Verhältnis zur Welt, sondern am Verhältnis zu Gott.

Das durch eine sittliche Autorität mit der Sünde verknüpfte Übel heißt Strafe. Ihr Zweck liegt teils in der Wahrung der sittlichen Ordnung, teils in der Erziehung

dessen, der jene verletzt hat. Wo der letztere Zweck unerreichbar ist, tritt der erstere ausschließlich in Geltung. Vermöge seiner Gerechtigkeit, deren Begriff sich freilich in der Strafgerechtigkeit nicht erschöpft (vgl. § 8), ordnet Gott Übel als Strafe mit der Sünde zusammen, um seine sittliche Ordnung zu wahren und deren Übertreter zu erziehen. Dieser Zusammenhang von Sünde und Übel ist jedoch deutlicher bei den religiösen und sittlichen Lebenshemmungen, weniger durchschaubar bei den natürlichen Übeln. Die eigentliche Sündenstrafe ist die Trennung von Gott, die von seiner die Sünde verurteilenden Heiligkeit ausgeht. Sie gibt allen anderen Übeln erst ihren das innerste Leben verwundenden Stachel. Aber auch ohne das Hinzutreten solcher ist sie für sich allein schon Vernichtung des wahren Lebens, geistlicher Tod. Die geselligen Übel (Lieblosigkeit, Kränkung, Unrecht, Unfriede) stellen sich als direkte Folgen der Sünde dar. Sie sind deshalb zwar nicht im Einzelleben, wohl aber im Gesamtleben der in ihm herrschenden Sünde proportioniert. Der Zusammenhang der natürlichen Übel mit der Sünde läßt sich im allgemeinen weder bestreiten noch beweisen. Ihre Verteilung gehört zu den Geheimnissen der göttlichen Weltordnung. Der etwaige sittliche Grund derselben erschließt sich nur dem individuellen Gewissen und soll jedem fremden Urteil entzogen bleiben (Joh. 9, 3). Eine besondere Stellung unter den natürlichen Übeln würde der Tod einnehmen, wenn er an sich und allgemein als Folge und Strafe der Sünde zu betrachten wäre. Es ist jedoch fraglich, ob Paulus, der ihn so zu betrachten scheint (Röm. 5, 12; 6, 23), dabei nur das sinnliche Ableben oder zugleich die dasselbe begleitenden inneren Vorgänge, die es für den Sünder zum Gericht machen, im Auge hat (1. Kor. 15, 56). Im Einklang mit dem obigen Satz über die natürlichen Übel wird man urteilen müssen, daß der Tod nicht an sich Sündenstrafe ist, wohl aber zu einer solchen wird, wenn man ihn in der Trennung von Gott erfährt.

Wer im Glauben an Christus der Versöhnung mit Gott teilhaftig ist, der kann in keinem Übel der Welt mehr eine Zornesstrafe Gottes sehen. Obwohl er weder der Erfah-

rung natürlicher noch der geselliger Übel überhoben ist, sieht er doch in ihnen göttliche Erziehungsmittel, die auf sein Bestes abzielen (Röm. 8, 28). Auch hier hängt es aber von der Aussage des individuellen Gewissens ab, inwieweit der Gläubige in den göttlichen Leidensschickungen noch Erziehungsstrafen oder nur noch Förderungsmittel des neuen Lebens zu erkennen hat.

Zusatz. § 28. Das außermenschliche Böse.

Die Vorstellung vom Satan und dem bösen Geisterreich läßt innerhalb der Heiligen Schrift selbst eine doppelte Quelle erkennen, aus der sie geflossen ist: 1) den Volksglauben an in der Wüste hausende schadenbringende Unholde (Lev. 17, 7. Deut. 32, 17), 2) die Anschauung von einer rätselhaften Macht der Versuchung, Verblendung und Verführung, die bald Gottes Aufträge vollziehend (1. Kön. 22, 21 ff. Jes. 37, 36. 2. Sam. 24, 16. 17), bald seinem Willen widerstrebend gedacht wird (1. Chron. 21, 1. Sach. 3, 1 ff.). Die beiden eben genannten Züge vereinigen sich in der Rolle, welche der Satan im Buche Hiob spielt. Es ist aber kaum zu verkennen, daß auf die spät-jüdische Ausgestaltung der Lehre vom Satan und den Dämonen außerisraelitische, namentlich persische Einflüsse eingewirkt haben. Im N.T. ist der Satan bald der Widersacher Gottes und der Versucher zum Bösen (2. Kor. 4, 4. 1. Petr. 5, 8), bald der Urheber rätselhafter Leiden (Luk. 13, 16. 2. Kor. 12, 7). Jesus und seine Apostel machen die Überzeugung von einem bösen Geisterreich vorwiegend zur Unterlage sittlicher Mahnungen, die in der Forderung der Wachsamkeit und des ausdauernden Widerstands gipfeln (Matth. 12, 43—45. Luk. 22, 31. Eph. 6, 12). Sie erklären aber auch mit der gesamten Zeitanschauung besondere Leiden aus dämonischer Plage.

Die Vorstellung von dem Sünde und Übel verursachenden dämonischen Reich läßt bei ihrem dunklen Ursprung und ihrem undeutlichen Verhältnis zum Glauben an Gottes Weltregierung keine dogmatische Verwertung zu. Der Gedanke eines satanisch Bösen ist als ideelle Grenzbestimmung in der Ausmessung des Reichs der Sünde unerläßlich, ohne daß wir doch über seine Wirklichkeit etwas auszumachen vermöchten. Auch

die Existenz böser Geschöpfe außerhalb der Menschheit läßt sich dogmatisch nicht bestreiten. Eine Einwirkung derselben auf die Menschenwelt ist aber aus der Erfahrung nicht beweisbar. Das Böse, dessen Einfluß uns erfahrungsgemäß bedroht, ist das Reich der Sünde in der Menschenwelt. Darum ist die biblische Vorstellung vom Satan und seinem bösen Reich als anschaulicher Ausdruck für die furchtbare Macht, den einheitlichen Zusammenhang und die über den Einzelwillen hinausreichende Tragweite der menschlichen Gesamtsünde zu beurteilen und zu verwenden. Der Gedanke, daß das Übel vom Satan komme, müßte in seiner Konsequenz die Beurteilung desselben als gerechter Sündenstrafe und als weisen Erziehungsmittels aufheben. Er muß darum dem Glauben an die Verhängung der Übel durch Gottes weltregierende heilige Liebe weichen. Die Auffassung der dämonischen Besessenheit als natürlich bedingter Krankheit ist schon in der alten Kirche durch Ärzte und gebildete Nicht-ärzte vertreten; auch Origenes und Augustin sind von ihr wenigstens berührt. Nichts kann uns hindern, sie als berechtigt anzuerkennen.

Zweites Hauptstück.

Die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Erlösung durch Christus.

§ 29. Die Erlösung und der Erlöser.

W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 5. u. 6. A. 1908. — M. Kähler, Der sog. histor. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus. 2. A. 1896. (Neudruck 1913.) — O. Kirn, Glaube und Geschichte. 1900 und Art. „Erlösung“. PRE³, 5. Bd.

Die Verwirklichung des Reiches Gottes als des Reichs der Gottesgemeinschaft, der Heiligung und der Liebe in der empirischen Menschheit ist an die Tilgung der Sünde, mithin an die Erlösung geknüpft. Diese ist 1) die Aufhebung der von Gott trennenden Sündenschuld, 2) die Überwindung der die sittliche Ordnung verkehrenden Sündenmacht, 3) im Gefolge beider die Aufhebung des Übels, zunächst nach seinem Strafcharakter, weiterhin aber auch nach seinem das Person-

leben hemmenden und peinigen Bestände selbst. Reich Gottes und Erlösung verhalten sich darum wie das Ziel und der Weg, der zu ihm führt.

Für die christliche Gemeinde ist die Erlösung nicht ein bloßes Postulat, sondern ein Gegenstand der Erfahrung. Sie weiß sich durch Jesus Christus den Zugang zu Gott eröffnet und die fortschreitende Überwindung der Sündenmacht und des aus dieser entspringenden Übels ermöglicht und verbürgt. Das Recht, diese Erfahrungen an die Person Jesu zu knüpfen, liegt nicht bloß in der Tatsache, daß der geschichtliche Bestand der Gemeinde auf seine Erscheinung und sein Wirken zurückgeht, sondern noch mehr darin, daß sich Jesu Leben in dem neuen Leben seiner Gemeinde fort und fort abbildet. Sein Sohnesverhältnis zu Gott ist das Urbild der Gotteskindschaft seiner Jünger, und sein Tod und seine Auferstehung wiederholen sich geistig in der Heilerfahrung des einzelnen Christen wie in den Kämpfen und Siegen seiner Gemeinde.

Da Christus uns die sündenvergebende Gnade Gottes und damit die Wirklichkeit unserer Gottesgemeinschaft verbürgt, fällt für den Glauben das stärkste Gewicht auf die geschichtliche Wahrheit des in der Gemeinde fortlebenden Bildes Jesu. Gleichwohl hängt unsere Glaubensgewißheit nicht von der Erledigung der kritischen Streitfragen über den Verlauf des Lebens und den Umfang und Inhalt der Lehre Jesu im einzelnen ab. Die unvergleichliche Originalität, Einheit und Tiefe der Person Jesu Christi bringt es mit sich, daß sich in den Berichten des N.T. das „Charakterbild des handelnden Erlösers“ unverwischbar ausprägt und so durch die Vermittlung der ersten Zeugen jedem Empfänglichen nahetritt. Ebenso sind uns die entscheidenden Tatsachen des Heilswerks Christi, sein Tod und seine Auferstehung, dadurch beglaubigt, daß sie die besondere Gemeinde seiner Anhänger begründet und ihr Leben und Denken maßgebend bestimmt haben. Mehr als die scharfen Umrisse dieses Bildes dürfen wir jedoch von der Geschichte nicht erwarten. Den Erlöser vermag in ihm nur zu sehen, wer ihm mit dem Heilswort begegnen, das er in heilsgewissen Glauben umzuwandeln gekommen ist.

Die richtige Bemerkung, daß wir Christum nur aus seinem Erlösungswerk wahrhaft erkennen, begründet nicht notwendig die Voranstellung der Lehre vom Werk Christi, wohl aber ergibt sich aus ihr die methodische Forderung, die Lehre von Christi Person im steten Hinblick auf sein Heilswerk zu entwickeln.

1. Kapitel.

Die Lehre von der Person Christi.

§ 30. Die Christologie des Neuen Testaments.

W. Beyschlag, Die Christologie d. N. T. 1866 und die Lehrbücher der neutestamentlichen Theologie (besonders: P. Feine, Theologie des N. T. 2. A. 1912.)

Nach der einfachsten Gestalt der Christologie, wie sie uns in den synoptischen Evangelien entgegentritt, ist Jesus der den Vätern verheißene Messias. Von Gott gesandt und durch Wunderzeichen beglaubigt, lebt er auf Erden ein wahrhaft menschliches Leben mit menschlichen Schranken, Bedürfnissen und Tugenden. Zugleich aber steht er allen anderen Menschen gegenüber als der Gründer und Herr des Gottesreiches, der für seine Person keiner Erlösung bedarf, vielmehr allen den Zugang zur Gemeinschaft mit Gott erschließt und bei seiner herrlichen Wiederkunft das Reich Gottes vollenden wird. Er steht in einem so einzigartigen Verhältnis vertrauter Gemeinschaft mit seinem Vater im Himmel, daß durch ihn allein die wahre Erkenntnis Gottes erschlossen, ja daß auch das tiefste Wesen seiner Person nur durch Offenbarung kund werden kann (Matth. 11, 27). Diese Stellung Christi zu Gott wird begründet gedacht teils durch die Berufung zur Messiaswirksamkeit und die Ausrüstung mit Gottes Geist, die er bei der Taufe empfängt, teils durch die wunderbare Entstehung seines Lebens. Immer aber bildet seine Gottessohnschaft, d. h. seine unvergleichliche Gemeinschaft mit Gott, den inneren Grund seines Messiasberufes.

Eine höhere Stufe der Christusanschauung vertritt

Paulus, sofern bei ihm die Person Christi von vornherein im Lichte des durch Kreuz und Auferstehung vollendeten Heilswerkes und darum in ihrer himmlischen Erhöhung angeschaut wird. Auch nach ihm gehört zwar Christus als Nachkomme Davids dem Volke Israel und als der zweite Adam der Geschichte der Menschheit an und teilt deren Schwachheit, ja ihr „Sündenfleisch“, ohne daß doch die Sünde in sein Inneres hätte Eingang gewinnen können, da der „Geist der Heiligkeit“ in ihm wohnte. Darum ist Christus auch nach Bewährung seines Gehorsams gegen den Auftrag des Vaters von diesem auferweckt und in die Machtherrlichkeit eingesetzt worden, die ihm als dem Sohn gebührt. Als der Bringer der Gerechtigkeit und des Lebens ist Christus der Herr, dem die Anbetung der Gemeinde zukommt. Der gottgleichen Würde des Erhöhten entspricht aber auch sein vorzeitliches Verhältnis zu Gott, dessen Ebenbild und Offenbarungsmittler er ist von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt. Dennoch vollzieht Paulus keineswegs die völlige Gleichstellung mit dem Vater. Dieser belehnt vielmehr den Sohn mit seiner Herrscherwürde und empfängt sie dereinst aus seinen Händen zurück.

Johannes endlich bringt in der Schilderung des irdischen Wandels und Wirkens Jesu die vollkommene Einheit des Sohnes mit dem Vater als Gemeinschaft des innersten Lebens und stetige Übereinstimmung des ethischen Willens zum Ausdruck. Gleichzeitig bestimmt er den Gedanken der Präexistenz Christi genauer dahin, daß der Sohn als der Logos d. h. als das persönlich gedachte Prinzip der göttlichen Offenbarung ein überzeitliches Dasein beim Vater habe.

Überschauen wir diesen Entwicklungsgang der neutestamentlichen Christologie, so sehen wir

1) daß die menschliche Form des Bewußtseins und Lebens Christi stets als etwas ganz Selbstverständliches vorausgesetzt wird, daß jedoch

2) die Anschauung seines göttlichen Lebensgehaltes und die Erkenntnis seiner Stellung als Heilmittler notwendig zu Aussagen weitertreibt, welche das geschichtliche

Personleben Christi mit dem ewigen Leben Gottes aufs engste verknüpfen (übernatürliche Erzeugung, Präexistenz, Logosbegriff).

§ 31. Die kirchliche Lehre von der Person Christi.

M. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie. 1848. — H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. *Communicatio idiomatum*. 1881. — Herm. Schmidt, Zur Christologie. 1892. — Fr. Loofs, Art. „Christologie“. PRE³. 4. Bd.

Die lutherische Kirchenlehre von der Person Christi ruht auf den Entscheidungen der alten Kirche, durch welche diese unter Abweisung häretischer Bildungen die Grenzlinien der orthodoxen Anschauung immer bestimmter gezogen hat.

Zuerst galt es, die Realität einer göttlichen und einer menschlichen Seite in der Person Christi zur Anerkennung zu bringen, was in Ablehnung des Ebionitismus einerseits und der doketischen Gnosis andererseits geschah. Dann wurde die von den Apologeten im Interesse der philosophischen Rechtfertigung des Christentums verwendete Logoslehre zu der Anschauung eines von Gott unterschiedenen Offenbarungsmittlers fortgebildet und dessen persönliche Selbständigkeit gegen den Monarchianismus behauptet. Besonders aber hat die seit Irenäus aufkommende Vorstellung von der Erlösung als der Vergottung der menschlichen Natur die fernere christologische Entwicklung bestimmt. Sie gab dem Bekenntnis, daß in Christus zwei Substanzen oder „Naturen“ (so seit Origenes) vereinigt sind, sein praktisch-religiöses Gewicht. Die Sicherstellung des so verstandenen Heils forderte weiter nicht nur die volle Gottheit des Sohnes im Sinne seiner Wesensgleichheit mit dem Vater (Synode von Nicäa 325), sondern auch die Integrität der menschlichen Natur (Synode von Konstantinopel 381 gegen Apollinaris von Laodicea). Aber auch die Vereinigung der beiden Naturen mußte nun so gedacht werden, daß weder ihre Verschiedenheit an sich, noch ihre Einheit in Christus verdunkelt wurde. Grundlegend wurde dafür die Entscheidung von Chalcedon (451),

welche die Vermischung wie die Trennung der real und vollständig zu denkenden Naturen verwarf, und ihre Einheit in der Person zustande kommen ließ. Dazu fügte die Synode von Konstantinopel (680) noch die Feststellung zweier den Naturen eigentümlicher Willen, die gleichfalls nur in der Person ihren Einheitspunkt haben. War die Formel von Chalcedon geeignet, Extreme abzuwehren, so gab sie doch in keiner Weise eine positive Lösung des Problems. Sie konnte darum auch nicht verhindern, daß durch die Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur (Synode von Konstantinopel 553, Johannes von Damaskus) die gleichmäßige Vollständigkeit der beiden Naturen aufgehoben und das eigentliche Personleben Christi auf die Seite der göttlichen Natur verlegt wurde.

Indem die Reformatoren das Chalcedonense in ihre Bekenntnisse aufnahmen (Conf. Aug. art. 3), war für die weitere dogmatische Arbeit der Rahmen gegeben. Man lehrte die Wahrheit und Integrität zweier Naturen in Einer Person, wobei man, um die Einheit des persönlichen Lebens nicht zu gefährden, die menschliche Natur ohne eigene Persönlichkeit dachte. In der weiteren Ausführung gehen jedoch die beiden evangelischen Bekenntnisse auseinander. Nach lutherischer Lehre folgt aus der *unio personalis* nicht bloß eine durch die Einheit der Person vermittelte *communio naturarum*, sondern auch eine unmittelbare Einheit beider Naturen, die *communicatio idiomatum*. Unter ihr wird verstanden, 1) die Zueignung der Eigenschaften jeder Natur an die Eine Person (*genus idiomaticum*), 2) die Teilnahme der menschlichen Natur an den Vorrechten der göttlichen (*genus majesticum*) und 3) das Zusammenwirken beider Naturen nach Maßgabe ihrer Eigentümlichkeit zum Erlösungswerk (*genus apotelesmaticum*). Nach reformierter Lehre behält dagegen jede Natur die ihr wesentlichen Eigenschaften und die Einheit beider ist nur eine mittelbare, sie liegt ausschließlich in der Person, die über die beiden an sich getrennten Reihen verfügt. Wo die Heilige Schrift eine reale *communicatio idiomatum* auszusagen scheint, ist dies als Allöosis, d. h. als uneigentliche Redeweise aufzufassen. Es betonen so die Lutheraner vor allem die unmittel

bare gottmenschliche Lebenseinheit des Erlösers, während der reformierten Lehrweise das Interesse zugrunde liegt, einerseits die Erhabenheit der Gottheit und anderseits die menschliche Vorbildlichkeit Christi für die Gemeinde zu wahren.

§ 32. Die kirchliche Lehre von den Ständen Christi.

O. Bensow, Die Lehre von der Kenose. 1903.

Soll die entwickelte dogmatische Vorstellung von Christi Person auf den Verlauf seines gottmenschlichen Lebens angewandt werden, so bedarf es der Unterscheidung zweier Stände, des *status exinanitionis* und *status exaltationis*. In der Annahme und allgemeinen Charakteristik dieser beiden Stände stimmen beide evangelischen Konfessionen auf Grund von Phil. 2, 5—11 überein, um jedoch in der genaueren Fassung derselben sofort auseinander zu gehen. Nach lutherischer Lehre beziehen sich Erniedrigung und Erhöhung nur auf die menschliche Natur Christi, da die Gottheit weder eine Verminderung noch eine Vermehrung erfahren kann. Eine Erniedrigung aber erleidet die menschliche Natur Christi bei ihrem Eintritt in das irdische Dasein insofern, als sie auf Grund der Annahme durch den Logos auch selbst an dessen göttlicher Herrlichkeit Anteil gewonnen hat. Zum Zweck des Erlösungswerks, das ohne Leiden und Sterben nicht durchgeführt werden kann, verzichtet der Gottmensch auf den Gebrauch der seiner menschlichen Natur zustehenden Hoheitsrechte. In diesem Zustande der Entäußerung, der nur durch seine Wundertaten vorübergehend durchbrochen wird, verharrt der Erlöser bis nach der Vollendung seines Heilwerks, worauf seine menschliche Natur auch in den vollen Gebrauch der ihr bereits eignenden göttlichen Herrlichkeit eintritt. Demgemäß haben nach lutherischer Lehre Menschwerdung und Erniedrigung nicht denselben *terminus a quo*; vielmehr geht die *incarnatio* der *exinanitio* mindestens logisch voraus, da es erst eine mit göttlichen Hoheitsrechten ausgestattete menschliche Natur geben muß, ehe sie sich derselben entäußern kann. Von den reformierten Dogmatikern

wird dagegen als Subjekt der Erniedrigung in der Regel der Logos gedacht und ihr Anfang in der Menschwerdung selbst erblickt. Da aber die reformierte Denkweise eine Verwandlung oder Verringerung der Gottheit ebenso streng ablehnt wie die lutherische, so ist diese *exinanitio* wesentlich nur als *occultatio* zu fassen und entsprechend die Erhöhung als *manifestatio* der dem Gottmenschen eignenden Herrlichkeit. Dabei betonte man aber, daß die Menschheit Christi auch im Stande der Erhöhung in den Kreis ihrer Proprietäten eingeschlossen bleibe. Dies übte dann Einfluß auf die Gestaltung der Abendmahlslehre. Von untergeordneter Bedeutung ist es, daß der auf beiden Seiten verschieden ausgelegte *descensus ad inferos* bei den Reformierten den Stand der Erniedrigung abschließt, bei den Lutheranern dagegen den der Erhöhung eröffnet. Nach reformierter Anschauung nämlich gehört derselbe als tiefste Leidenserfahrung zum Werk des Heilsmittlers, während die lutherische Dogmatik in ihm den beginnenden Siegeszug des Erhöhten sieht, der die Früchte seines vollendeten Werks austeilt.

Das genauere Wesen der *exinanitio* wurde im 17. Jahrhundert noch einmal zum Gegenstand des Streits unter den lutherischen Theologen selbst. Während man darüber einig war, daß die menschliche Natur Christi auch im Stand der Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften besessen habe, lehrten hinsichtlich ihres Gebrauchs die Gießener im Anschluß an M. Chemnitz, Christus habe demselben völlig entsagt (*κένωσις χρήσεως*), die Tübinger im Anschluß an Joh. Brenz, er habe ihn nur verborgen (*κρύψις χρήσεως*). Die *Decisio Saxonica* 1624 entschied zugunsten der *κένωσις*, schloß aber die *κρύψις* nur für die Akte des hohepriesterlichen Amtes entschieden aus. Der ganze Streit zeigt jedoch deutlich, wie kompliziert sich die Voraussetzungen für das Verständnis des geschichtlichen Lebens Jesu gestaltet hatten, und wie wenig die zugrunde gelegten Schriftaussagen für eine solche metaphysische Ausdeutung geeignet waren.

§ 33. Die christologische Arbeit der neueren Theologie.

Fr. Schleiermacher, *Der christl. Glaube*. 2. A. § 92—99. — A. E. Biedermann, *Christl. Dogmatik*. 2. A. II, § 792—838. — A. Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* 3. A. III, § 44—49. — G. Thomasius, *Christi Person u. Werk*. 2. A. II. Bd. — W. Fr. Geß, *Christi Person u. Werk*. 2. A. III, 1. Buch. — F. H. R. Frank, *System der christl. Wahrheit*. 3. A. II. § 31—36. — I. A. Dorner, *Syst. der christl. Glaubenslehre* II. 1. — H. Weiß, *Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi*. 1863.

Nachdem schon der Pietismus eine Erweichung, die Aufklärung die völlige Auflösung des christologischen Dogmas vollzogen hatte, suchte die Theologie des 19. Jahrhunderts auf Grund einer unbefangeneren Auffassung des biblischen Zeugnisses ein neues religiöses Verständnis der Person Christi zu gewinnen. Insbesondere war sie bestrebt, den Dualismus der beiden Naturen zu überwinden und im Interesse einer ethischen Auffassung der Versöhnung die wahre Menschheit Christi zu vollerer Geltung zu bringen.

Schleiermacher sucht dies zu erreichen, indem er an die Stelle der göttlichen Natur Christi ein eigentliches „Sein Gottes in ihm“ setzt, das ihn zum urbildlichen Subjekt der Frömmigkeit und damit zum geistigen Haupt und zum Vollender der menschlichen Gattung macht. Seine Konstruktion hat es jedoch nicht ebenso vermocht, in Jesu Person die volle geschichtliche Offenbarung Gottes zu gewährleisten. Biedermann unterscheidet von dem ewigen Prinzip der Gotteskindschaft, das im Wesensverhältnis des endlichen und des unendlichen Geistes begründet ist, seine erste grundlegende Verwirklichung in dem Menschen Jesus, dem aber dann nicht sowohl die Bedeutung des Erlösers als die des ersten Erlösten zukommt. Ritschl unternimmt es, unter Fernhaltung metaphysischer Formeln die Gottheit Christi ethisch-religiös zu begründen. Nicht in einer hinter seinem geschichtlichen Handeln stehenden göttlichen Natur, sondern in seinem aktiven Berufswirken liegt Jesu göttliche Herrlichkeit. Indem er den Endzweck des Vaters, das Reich Gottes, zum ausschließlichen Zweck seines Wirkens macht, werden Gottes „Gnade und Treue“ als der Inhalt seines persönlichen Willens offenbar. Indem er ferner

in der Durchführung seines Berufs handelnd und leidend seine Selbständigkeit gegenüber der Welt bewährt, bildet er in dieser Unabhängigkeit von partikularen und natürlichen Motiven Gottes Macht über die Welt ab. Beides zusammen sind Merkmale der Gottheit, so wie sie in einem Menschenleben zur Erscheinung kommen kann. Nehmen wir dazu die Stellung, welche Christus als das wirksame Haupt der Gemeinde des Gottesreichs einnimmt, so sind wir berechtigt, ihn als den geschichtlichen Vertreter Gottes auf Erden selbst Gott zu nennen, wenn wir auch auf den Anspruch völlig verzichten müssen, sein Werden von Gott aus zu erklären. Man darf nicht verkennen, daß in dieser Auffassung die sittliche Hoheit und die religiös-praktische Bedeutung Christi zu einer wertvollen und scharfgeprägten Aussage kommt. Allein die christliche Frömmigkeit kann sich doch nicht damit begnügen, das Verhältnis Christi zum Vater bloß aus seiner sittlichen Größe zu erschließen, sie muß von der Einheit ihres Willens zu der wesentlichen Einheit ihres Lebens fortgehen und diese als den Grund jener betrachten.

Im Anschluß an die überlieferte Lehrform, wenn auch von ihrem Sinn sich weit entfernend, sucht die moderne Kenosislehre zu einem einheitlichen Personleben und einer menschlichen Entwicklung Christi zu gelangen, indem sie den Logos bei der Menschwerdung die gottheitliche Stellung zur Welt ablegen (Thomasius), oder in den Zustand anfänglicher Potentialität übergehen (Frank), oder ihn geradezu auf die Stufe einer menschlichen Seele herabsteigen läßt (Gess). Allein die hier vorausgesetzte Verwandlung des göttlichen Wesens bedroht den christlichen Gottesbegriff, während doch Gottes Unwandelbarkeit ein Lebensinteresse des christlichen Glaubens ist. Überdies rettet sie um diesen Preis die wesentliche Gottheit nur für den präexistenten und erhöhten, nicht für den geschichtlichen Erlöser. Darin zeigt sich aber, daß der zu fordernde Einklang der Christologie mit der Heilslehre trotz aller darauf abzielenden Bemühung nicht erreicht ist. Darum haben andere neuere Theologen es vorgezogen, eher die persönliche Selbständigkeit des Logos aufzugeben (Dorner), als diesen Weg mitzugehen.

§ 34. Systematische Übersicht der christologischen Anschauungen.

Überblicken wir die christologische Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart, so lassen sich ihre Hauptrichtungen in folgendem Schema gruppieren:

1) Trinitarische Christologie: Jesus ist unbeschadet der wahren Menschheit, in der er auf Erden erschien und lebte, zugleich seinem eigentlichsten Wesen nach unveränderlich der ewige, dem Vater wesensgleiche Sohn, die zweite Person der dreieinigen Gottheit.

2) Kenotische Christologie: Jesus verharret während seiner irdischen Erscheinung in einer zum Zweck seines Heilswerks frei erwählten Selbstbeschränkung seiner göttlichen Macht und seines ewigen Selbstbewußtseins, ohne daß doch durch diese Veränderung seiner Zuständlichkeit seine wesentliche Gottheit und seine Identität mit sich selbst aufgehoben würde.

3) Messianische Christologie: Jesus gehört seinem Selbstbewußtsein wie seinen sonstigen Wesensmerkmalen nach der Menschheit an; er ist aber Gottes absolutes Organ für die Ausrichtung seines Heilsratschlusses und dazu ausgerüstet durch eine unumschränkte Mitteilung heiligen Geistes, die ihn zu unbedingter Einheit mit Gott befähigt und zum Haupt der Gottesgemeinde macht.

4) Prophetische Christologie: Jesus ist vermöge der religiösen Genialität, die er ursprünglich in sich trägt, zur höchsten Vollendung entwickelt und im Wirken auf seine Umgebung betätigt, das unerreichte Vorbild der Frömmigkeit und als solches der Führer der Menschheit in allen Angelegenheiten der Gotteserkenntnis und des religiösen Lebens.

Die unter 1) bezeichnete Position beschränkt sich im Grunde auf eine Glaubensaussage und ist, soweit sie dies tut, unanfechtbar; sie läßt aber das Bedürfnis nach einer gedankemäßigen Erläuterung und Vermittlung unbefriedigt. Die 2) versucht eine solche zu geben, offenbart aber damit die entgegengesetzten Denkschwierigkeiten mehr, als daß sie dieselben auflösen könnte. Die 3. hat ohne Zweifel die breiteste biblische

Basis, sie bleibt auch innerhalb der Grenzen der religiösen Erfahrung, indem sie Christi Gottessohnschaft nach Analogie der Gotteskindschaft der Gläubigen denkt; fraglich kann nur sein, ob sie auch die Einzigartigkeit Christi, die ihn zum Erlöser und Haupt der Gemeinde macht, gegen alle Verkennung sicherstellt. Die 4. Ansicht enthält mehr eine allgemein historische als die der Heilserfahrung der Gemeinde entsprechende religiöse Wertung der Person Jesu.

§ 35. Grundzüge der Christologie.

Die altkirchliche Christologie hat dem religiösen Gehalt nach von Christus nicht zu Großes ausgesagt. Aber sie ist durch die metaphysische Heilslehre zu einer Formulierung dieses Gehalts geführt worden, die zum Teil in sich widerspruchsvoll, namentlich aber der ethischen Auffassung der Versöhnung inkongruent ist. Gewiß handelt es sich bei der Selbstoffenbarung Gottes in Christus um eine metaphysische Realität. Aber bei dem Mangel einer für das geistige Leben geeigneten wissenschaftlichen Metaphysik sind wir darauf angewiesen, einen rein religiösen Ausdruck für dieselbe zugrunde zu legen.

Hat Christus uns das Heil auf dem Weg dienenden Gehorsams erworben, so muß er als der Träger eines wahrhaft menschlichen Selbstbewußtseins gedacht, also die Anhypostasie der menschlichen Natur aufgegeben werden. Aber auch sein Verhältnis zum Vater ist nicht als abstrakte Gottgleichheit, sondern als persönliche Gotteinheit zu bestimmen. Die ungetrennte Einheit, welche das Chalcedonense fordert, ohne sie zu erreichen, besteht nicht zwischen zwei Naturen der Person Christi, sondern zwischen dem unendlichen Leben Gottes und der geschichtlichen Person Jesu. Gottes absolute Immanenz in dem Menschen Jesus ist die Grundaussage unseres Glaubens. Jesus ist demnach seiner Erscheinung nach Mensch, seinem Wesen nach Träger der göttlichen Lebensfülle.

Als wahrer Mensch nimmt Christus an allen wesentlichen Bedingungen menschlichen Lebens teil. Auch sein Geistesleben ist dem Gesetz allmählichen Wachstums unterworfen

und steht unter dem Einfluß des Volkstums und der Geschichte. Seine sittliche Selbstbestimmung vollzieht sich in der Form der Freiheit. Gleichwohl hat die Sünde keine Macht über ihn, weil die sein ganzes Leben umfassende Einheit mit dem himmlischen Vater jedes Beherrschtwerden von widergöttlichen Regungen ausschließt. In seiner religiösen und sittlichen Vollkommenheit ist Christus der urbildliche Mensch, die Verwirklichung der Menschheitsidee, der „zweite Adam“.

Der urbildliche Mensch ist aber Christus nur deshalb, weil er zugleich Gottes Erscheinung in der Geschichte ist. Diese ist vorbereitet durch die göttliche Erziehung des Volkes Israel und verwirklicht sich in der Mitteilung der Fülle des göttlichen Geistes. Kam den Propheten eine ihrem Beruf entsprechende Geistesausrüstung zu, so wohnt in Christus der Geist in seiner organischen Einheit und Totalität und macht ihn zur abschließenden Selbstdarstellung Gottes in der Menschenwelt. Das besagt der Gedanke der Menschwerdung des Logos, d. h. des Gott offenbarenden Wortes.

Der Logosbegriff enthält so die abschließende Deutung der geschichtlichen Erscheinung Christi; aber er gibt uns keine Erkenntnis seines vorgeschichtlichen Seins. Logos heißt Offenbarung, und die Offenbarung Gottes an uns hat ihren Ort in der Geschichte. Der Versuch, über die hypostatische Verschiedenheit des Logos vom Vater zu spekulieren, führt unvermeidlich zu subordinatianischen Gedanken, die dem christlichen Glauben nicht genug tun. Denn nur die Gemeinschaft durch Jesus Christus mit Gott — im unumschränktesten Sinne des Wortes — verbürgt der christlichen Offenbarung ihre Absolutheit und dem christlichen Heil seine Gewißheit. Auch die Gottessohnschaft Christi vermag uns nur den Lebenszusammenhang des geschichtlichen Jesus mit Gott, nicht aber den ewigen innergöttlichen Lebensprozeß zu erhellen, der die Basis der geschichtlichen Heilsoffenbarung bildet. Der Versuch, diese Grenze zu überschreiten, wie dies durch die Vorstellung von der ewigen Zeugung des Sohnes geschieht, ergibt keine Erweiterung, sondern nur eine Verdoppelung der an der Geschichte orientierten Glaubenserkenntnis.

Der Gedanke der Präexistenz bildet darum einen Grenzbegriff unseres theologischen Denkens. Er besagt, daß der geschichtliche Christus in Gottes Heilswillen ewig seine zentrale und universale Stelle hat, und daß der Gehalt seines Lebens, seine erlösende heilige Liebe, aus Gott stammt und ein ewiger Inhalt des überweltlichen Lebens Gottes ist. Wir würden darum richtiger von dem übergeschichtlichen Charakter der Gottesoffenbarung in Christus als von der vorgeschichtlichen Existenz Christi beim Vater reden.

Eine Erniedrigung liegt in Jesu Erscheinung auf Erden, sofern er in der Ausführung seines Erlöserberufs durch Entbehrung, Verkennung und Leiden hindurchgeht. Dagegen können wir bezüglich der Menschwerdung des Logos weder von einer Verringerung noch von einer Verhüllung reden, da beides den Vollgehalt der in ihm geschehenen Offenbarung einschränken würde. Jesu inneres Leben ist eine fortgehende Verklärung der Menschheit durch die Gottheit und sein Lebensausgang die Erhöhung zur Rechten Gottes, wo er als der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29) die neue Menschheit vor Gott darstellt und vertritt. Als Erhöhter ist er zugleich das geistige Haupt der Gemeinde, das diese mit seinem Leben erfüllt und durchströmt. Ihm gilt ihr Glaube und ihre Anbetung. Die letztere steht zur Anbetung des Vaters in keinem Gegensatz, da sie ihrem Sinne nach Anbetung Gottes in dem uns vertrauten Träger seiner wesentlichen Offenbarung ist.

§ 36. Dogmatische Fragen des Lebens Jesu.

Fr. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. 2. A. 1903.
— R. H. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt. 2. A. 1911. BZStF. — C. Stange, Die Wahrheit des Christusglaubens u. d. Eigenart d. chr. Gottesglaubens. 1915.

Die Entstehung eines vollkommen sündlosen und schlecht-hin gotteinigen Menschenlebens kann nicht als Erzeugnis der menschlichen Gattung, sondern nur als Wirkung einer schöpferischen Gottestat gedacht werden. Dieser religiös notwendige Gedanke hat seinen anschaulichen Ausdruck in der Erzählung des 1. und 3. Evangeliums von der übernatürlichen

Erzeugung Christi gefunden. Allein diese Nachricht gehört einer verhältnismäßig späten Schicht urchristlicher Überlieferung an, und sie bietet inhaltlich keine zureichende Gewähr für den stetigen Lebenszusammenhang Christi mit Gott, der für unsern Glauben wesentlich ist. Darum treten auch in den vorzugsweise lehrhaften Schriften des N. T. anders orientierte Gedanken in den Vordergrund (Präexistenz, Logoslehre). Wir müssen uns deshalb dabei bescheiden, in der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers eine Wirkung des heil. Geistes zu sehen, ohne über das Wie dieser Wirkung etwas ausmachen zu wollen. Auch Jesu Sündlosigkeit kann nicht ausschließlich in einer einzigartigen Ausstattung seiner Natur begründet sein, so wenig wir die Annahme einer solchen entbehren können. Sie bleibt vielmehr zugleich durch seine beständige willensmäßige Hinkehr zu Gott, den fortgehenden Empfang göttlicher Weisung und Kraft und den stetigen Gehorsam seiner Berufserfüllung bedingt.

Die von Jesu vollbrachten Wunder entspringen nicht aus einer ihm an und für sich eignenden göttlichen Allmacht; sie sind ihm vielmehr zu seiner Beglaubigung vom Vater zu vollziehen gegeben.

Mit der Vollendung des Erlöserberufs fällt die Vollendung der Person Jesu zum verklärten Haupt des Gottesreichs zusammen. Diese Vollendung hat Jesus seinen Jüngern bezeugt, indem er ihnen in verklärter Leiblichkeit als der Auferstandene erschien, den persönlichen Verkehr mit ihnen wieder aufnahm und sie seiner fortdauernden Gemeinschaft und Leitung versicherte. Ohne uns über die Natur der verklärten, himmlischen Leiblichkeit und ihr Verhältnis zur irdischen Aufschluß zu geben, enthalten die biblischen Auferstehungsberichte die unzweifelhafte geschichtliche Gewähr dafür, daß unser auf Christus gerichteter Glaube nicht an das Erinnerungsbild einer fernen und vergangenen geschichtlichen Persönlichkeit gewiesen, sondern der reale Wechselverkehr mit dem erhöhten und seiner Gemeinde nahen Herrn ist.

2. Kapitel.

Die Lehre vom Werk Christi.

§ 37. Das Werk Christi nach dem Neuen Testament.

J. Ch. K. Hofmann, Schriftbeweis. 2. A. II, 1. — A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. 3. A. II. — E. Köhl, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu. 1890. — A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. 1895. — M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen. II. 1898.

Das Werk Christi wird im N.T. nach seinem umfassenden Ziel als Gründung des Reiches Gottes, nach seiner Verwirklichung teils als Versöhnung, d. h. Aufhebung der von Gott trennenden Schuld, teils als Erlösung, d. h. Überwindung der die Menschheit knechtenden und bedrohenden Mächte der Sünde und des Todes beschrieben.

Jesus Christus vollführt dieses Werk durch sein Leben als ein Ganzes von Gehorsam gegen den Willen des Vaters, indem er in Wort und Tat dessen heilige Liebe offenbart. Aber den Höhepunkt seines Werkes bildet seine freiwillige Selbsthingabe in Leiden und Tod. Eine Lehre vom Werk Christi wird darum im N. T. vorwiegend in der Richtung begründet, daß in Jesu Heilstod, der als solcher von der Auferstehung untrennbar ist, der zureichende Grund und das genugsame Mittel der Versöhnung und Erlösung nachgewiesen wird. Zum Zweck dieses Nachweises stellen die neutestamentlichen Schriftsteller Christi Heilswerk unter einen dreifachen Gesichtspunkt:

1) Christus tut durch sein Leiden und Sterben dem Anspruch des Gesetzes oder der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit genug (Satisfaktion) — so namentlich Paulus;

2) Christus bringt für die Sünden der Menschheit das ewig genügende Opfer (Expiation) — so der Hebräerbrief und Johannes;

3) Christus zieht durch sein Sterben und Auferstehen die mit ihm verbundene Menschheit in das Nacherleben dieser Vorgänge hinein und wird so das Haupt einer neuen mit Gott

versöhnten Menschheit (mystische Auffassung) — so Paulus und Johannes.

Trotz der Differenzen in der Veranschaulichung und Deutung kommen diese drei Wege darin überein, daß sie in Jesu Heilstod eine Offenbarung ebenso der erbarmenden Liebe wie der die Sünde richtenden Heiligkeit Gottes erkennen lehren.

§ 38. Das Werden der kirchlichen Satisfaktionslehre.

F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1838. — A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. I. — H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Werk Christi. ThStKr. 1894. — J. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi. ZThK. 1901 und Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters. ZKG. XXII bis XXIV.

In der gesamten alten Kirche tritt auf Grund der metaphysischen Heilslehre der Gedanke der Versöhnung oder Schuldauhebung hinter dem der Erlösung d. h. hier der Wiedergewinnung der Unsterblichkeit zurück. Als Mittel der Erlösung wird teils Jesu Lehrwirksamkeit betrachtet (Justinus Martyr, Origenes), teils die in Jesu Menschwerdung vollzogene Neuschöpfung des menschlichen Geschlechts (Irenaeus). An Satisfaktion anklingende Gedanken vertreten in noch unentwickelter Gestalt Athanasius, Hilarius von Pictavium und Ambrosius. Insbesondere aber bemüht sich Augustin, dem Heilswerk Christi, das er unter mannigfaltige religiöse und moralische Gesichtspunkte stellt (Opfer, Lösegeld, Übernahme der Strafe, Entsündigung, Überwindung des Teufels), eine feste Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit zu geben. Eine strenge Beweisführung für die Notwendigkeit des Todes Jesu hat zuerst Anselm von Canterbury unternommen. Nach ihm erfordert Gottes Ehre, nachdem sie durch die menschliche Sünde verletzt worden ist, entweder die Strafvernichtung der Sünder oder eine Genugtuung (*poena aut satisfactio*). Diese Genugtuung, deren Zulässigkeit und Art nach den Grundsätzen der kirchlichen Bußlehre und den Analogien des germanischen Rechts

beurteilt wird, kann nur der Gottmensch und er nur durch sein freiwilliges, von keiner Pflicht erfordertes, darum verdienstliches Sterben leisten. Indem er sein Verdienst seinen Brüdern zuwendet, bewirkt er die Errettung aller, die seinem Beispiel der Gerechtigkeit nachfolgen. Auch A baelard vertritt keinen wesentlich anderen Typus der Versöhnungslehre, sofern auch er die Strafbefreiung der Sünder von einer verdienstlichen und darum satisfaktorischen Leistung Christi abhängig denkt. Seine Darstellung des Kreuzestodes Christi als des Erweises der göttlichen Liebe, der unsere Gegenliebe erwecken soll, bezeichnet darum zwar eine praktisch religiöse Konsequenz, aber nicht den Grundgedanken seiner Lehre. Die spätere Scholastik ist Anselms Konstruktion nur mit Vorbehalt gefolgt. Sie hat mit ihm in der Leistung Christi ein *meritum satisfactionis* gesehen, d. h. eine Genugtuung an Gott, die den gerechten Weltregenten zur Aufhebung seines Strafbeschlusses veranlaßt. Dagegen hat sie die von Anselm gelehrt Notwendigkeit der Satisfaktion durch den Tod des Gottmenschen mit der Behauptung der Angemessenheit dieses Weges vertauscht, die Unendlichkeit der menschlichen Sünde wie der Leistung Christi preisgegeben, endlich dem erlösenden Leiden den Charakter der Strafe zugeschrieben, diese jedoch nicht im Sinn einer von Gott verhängten Rechtsstrafe, sondern nach Analogie der im Bußsakrament vorkommenden freiwilligen Selbstbestrafung verstanden.

§ 39. Die protestantische Kirchenlehre vom Werk Christi.

H. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche. 7. A. § 34—37.

Die Reformation hat die Formen der morgenländischen metaphysischen Heilslehre mit der im Abendland gepflegten und durch die Schriftforschung neubelebten geschichtlich-ethischen Auffassung der Versöhnung erfüllt. Luther sieht in Christi Heilswerk ebenso die aktive, heldenhafte Erweisung göttlicher Macht und sittlicher Stärke, welche uns von unsern Feinden: Sünde, Tod, Teufel — aber auch dem Gesetz — befreit, wie das stille Dulden und Tragen des Gotteszornes, durch

das dem Gesetz genug geschieht und die Schuld ausgelöscht wird. Dagegen hat Melanchthon von diesen Gesichtspunkten im wesentlichen nur die rechtlichen sich zu eigen gemacht und sie als Grundlage der forensischen Rechtsfertigung entwickelt.

Die Kirchenlehre stellt Christi Werk in dem Schema der 3 Ämter (*munus triplex*) dar. Das prophetische Amt Christi besteht darin, daß er während seines Weilens auf Erden den göttlichen Ratschluß der Erlösung auf die vollkommenste Weise kund gemacht hat und in seiner Erhöhung diese Verkündigung durch die Apostel und ihre Nachfolger fortsetzt. Nach seinem hohepriesterlichen Amt hat Christus der göttlichen Gerechtigkeit genug getan (*satisfactio*), indem er stellvertretend für uns sowohl das Gesetz vollkommen erfüllte (*oboedientia activa*), als die verwirkte Strafe erduldet (*oboedientia passiva*). Indem seine göttliche Natur diesem seinem stellvertretenden Tun und Leiden unendlichen Wert verleiht, ist durch dasselbe für jeden, der diese Güter im Glauben ergreift, Sündenvergebung und ewiges Heil erworben. Auch in der Erhöhung setzt Christus sein Priesteramt fort, indem er durch seine *intercessio* zugunsten der Erlösten sein Verdienst geltend macht. Das königliche Amt Christi, während der Erniedrigung verborgen, kommt erst in der Erhöhung zur vollen Betätigung und zwar in drei abgestuften Kreisen. Nach seinem weitesten Umfang besteht es in der Erhaltung und Regierung aller Kreaturen (*regnum potentiae*), in engerem und höherem Sinn gilt es der Kirche der Gläubigen auf Erden (*regnum gratiae*), in vollendeter Weise der Beseligung und Leitung der triumphierenden Kirche im Himmel (*regnum gloriae*).

Der Unterschied der beiden evangelischen Konfessionen tritt bei unserem Lehrstück in zwei Punkten hervor. Nach lutherischer Auffassung ist Christi Werk *causa meritoria*, nach reformierter wesentlich *causa instrumentalis* des Heils; die lutherische Auffassung bezieht die Geltung des Heilswerks auf alle Menschen, die reformierte beschränkt sie auf die Erwählten.

§ 40. Kritik und Umbildung des Dogmas von Christi
Versöhnungswerk.

Der Socinianismus hatte es nicht schwer, zu zeigen, daß die kirchliche Versöhnungslehre bei aller Anwendung rechtlicher Kategorien doch keine widerspruchsflos durchgeführte juristische Theorie darstelle. Ihn selbst hinderte freilich sein oberflächlicher Begriff von der Sünde wie von Gottes ethischem Wesen an einer wirklichen Erfassung der biblischen Gedanken. Hugo Grotius unternahm es zwar, die Kirchenlehre zu verteidigen; er setzt aber an die Stelle der Strafstellvertretung ein *insigne exemplum severitatis Dei*, das die etwaigen schädlichen Folgen der Begnadigung für die Zukunft verhüten soll. J. G. Töllner bestritt den stellvertretenden Charakter des aktiven Gehorsams Christi. Der Rationalismus erklärte den Gedanken der Genugtuung für einen Rest jüdischer Vorstellungen; seine extremen Vertreter bestritten überhaupt die Möglichkeit der Sündenvergebung, während Kant durch seine Lehre vom radikalen Bösen eine tiefere Beurteilung der Sünde und der christlichen Heilslehre wieder anbahnte, ohne daß er doch die aller sittlichen Bemühung vorausgehende Gnade Gottes zu würdigen vermocht hätte.

Schleiermacher sieht das Werk Christi in der von seiner gesamten Person ausgehenden Belebung des Gottesbewußtseins, welche die menschliche Gattung in seine Einheit mit Gott hineinzieht und so erst auf die Stufe wahrhaft geistigen Daseins emporhebt. Dabei unterscheidet er die Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi, als seine erlösende Tätigkeit, von der Aufnahme in dessen Seligkeit, als seiner versöhnenden Tätigkeit, und will die erstere als das grundlegende Moment betrachtet wissen. Der ganze Vorgang der Stiftung des neuen Lebens ist weder empirisch, d. h. durch Jesu Lehre und Beispiel vermittelt, noch magisch, d. h. als unvermittelte Umwandlung vorzustellen, sondern mystisch, als die verbürgende Geltung des neuen Menschheitsanfangs für das aus ihm entspringende und seine Art geschichtlich abbildende Gesamtleben. Indem Schleiermacher das herkömmliche Schema des dreifachen

Amtes mit diesem Inhalt erfüllt, fordert er insbesondere, daß im hohepriesterlichen Amt der tätige und der leidende Gehorsam als Einheit gefaßt und das Leiden des Erlösers nicht als ausschließlicher Grund, sondern als höchste Bewährung des in Jesu Person anhebenden neuen Lebens verstanden werde.

Die meist von Schleiermacher beeinflussten neueren Theorien über die Versöhnung treffen in den Forderungen zusammen, daß 1) Gottes erlösende Liebe als Grund, nicht erst als Folge des geschichtlichen Versöhnungswerkes zu denken, 2) Christi Tod mit seinem Leben, der passive Gehorsam mit dem aktiven zusammen unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Durchführung des Erlöserberufs zu stellen sei, und daß 3) der Gedanke der Stellvertretung zu dem umfassenderen der Gemeinschaft zwischen dem Erlöser und der ihm zugehörigen Menschheit erweitert werden müsse.

Hauptsächlich gehen die Meinungen darüber auseinander, ob im Leben und Sterben des Heilsmittlers neben der Offenbarung der göttlichen Liebe zugleich eine genugtuende Sühne für die Sünde zu erkennen sei. Während Hofmann und Gess die Notwendigkeit der letzteren betonen und sie in verschiedener Weise an dem geschichtlichen Stoff des Werkes Christi aufzuzeigen suchen, bestreitet Ritschl Notwendigkeit und Recht dieses Begriffs. Indem er aber so den Tod Christi ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der positiven sittlichen Leistung stellt, versäumt er, die im biblischen Begriff der Gerechtigkeit ausgedrückte Unverbrüchlichkeit der sittlichen Ordnung in ausreichender Weise zur Geltung zu bringen.

§ 41. Systematische Übersicht der Versöhnungstheorien.

Die in alter und neuer Zeit in der christlichen Dogmatik vertretenen Auffassungen der Versöhnung lassen sich zusammenfassend in 4 Gruppen ordnen:

1) Straftheorien, die dem rechtlichen Begriff der Vergeltungsstrafe eine unbedingte Notwendigkeit für Gottes sittliches Weltregiment zuschreiben und die Merkmale derselben in Christi Tod nachzuweisen versuchen.

2) Sühnetheorien, die den engeren Begriff der Strafe durch den umfassenderen der Sühne ersetzen und dadurch

zugleich für den versöhnenden Wert des aktiven Gehorsams Christi Raum gewinnen.

3) Garantietheorien, die nicht in der Gutmachung der begangenen Sünde, sondern in der Gewährleistung einer neuen, dem Willen Gottesgemäßen Menschheitsentwicklung den eigentlichen Wert und Zweck der Leistung Christi aufzeigen.

4) Deklaratorische Theorien, welche die göttliche Sündenvergebung auch ohne mittlerische Leistung für möglich erklären und darum nur ein prophetisches Amt Christi übrig lassen.

Die große Mehrzahl der in der Geschichte aufgetretenen Versöhnungstheorien folgt jedoch nicht ausschließlich einem dieser Gesichtspunkte, sondern stellt Kombinationen mehrerer derselben dar. Da die rein und folgerichtig durchgeführte Straftheorie den aktiven Gehorsam ausschließen müßte, kann sie nicht wohl als leitender Gesichtspunkt dienen. Auf der anderen Seite kann aber auch eine bloß deklaratorische Theorie dem christlichen Glauben nicht genügen, da sie nur einen sehr oberflächlichen Zusammenhang des Heils mit der Person Christi bestehen läßt und dem Ernst des Sündenbewußtseins nicht gerecht wird. Dagegen sind die Gedanken der Sühne und der Garantie nicht bloß miteinander vereinbar, indem sie die nach rückwärts und nach vorwärts gewandte Beziehung der Leistung Christi, ihre Bedeutung für Gott wie für das geschichtliche Leben der Menschheit aussagen, sondern auch in ihrer Verbindung geeignet, die Grundgedanken des biblischen Zeugnisses wiederzugeben.

§ 42. Grundlinien der Versöhnungslehre.

Fr. Schleiermacher, Der chr. Glaube. § 100—105. — J. Chr. K. Hofmann, Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren. 1.—4. Stück. 1856—59 (vgl. dazu: Ph. Bachmann, Hofmanns Versöhnungslehre u. der über sie geführte Streit. Beitr. z. Förd. chr. Theol. XIV. Jahrg. 1910). — A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung. III. — Th. Häring, Zur Versöhnungslehre. 1893. — O. Kirn, Die Versöhnung durch Christus. 1902 und Art. „Versöhnung“ PRE³, 20. Band.

Die Versöhnung der Welt hat ihren Grund in der Liebe Gottes, die auch der sündigen Menschheit als suchendes und

zur Rettung bereites Erbarmen zugewandt bleibt. Gott ist darum nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung. Seine Liebe trägt aber in sich selbst seine ethische Norm; sie ist in ihrem Wesen heilige, in ihrer Betätigung gerechte Liebe, welche die Sünde verurteilt und die sittliche Ordnung zur Geltung bringt, auch wenn sie die Schuld vergibt. Für die Durchführung seiner sittlichen Ordnung steht Gott nicht bloß das eine Mittel der Strafe zur Verfügung. Er kann die Gewissen auch dadurch treffen, daß er sie durch innere Erlebnisse von der unbedingten Verwerflichkeit der Sünde überführt und an seine heilige Ordnung bindet. Eine geschichtliche Veranstaltung, durch welche er dies erreicht, werden wir Sühne im Unterschied von der Strafe nennen dürfen.

Gottes heilige Liebe schafft sich die sittliche Möglichkeit der Sündenvergebung in Christi Person und Werk. Indem Christus die Bestimmung der Menschheit für Gott in seiner Person urbildlich verwirklicht, ist er vermöge seiner Einheit mit Gott der Offenbarer seiner Liebe und vermöge seiner Zugehörigkeit zur Menschheit ihr priesterlicher Vertreter vor Gott. Die Ausbreitung dieses mit Gott geeinten Lebens über die Menschheit geschieht jedoch nicht allmählich, in der Weise eines Naturprozesses. Entsprechend der geschichtlichen Entfaltung und Steigerung der Menschheitssünde ist sie an eine geschichtliche Wendung geknüpft, die von dem Handeln des Erlösers ausgeht. Dieser bewirkt die sittliche Überwindung und Aufhebung der Sünde, indem er 1) dem Gesamtleben der Sünde ein Leben gottgemäßer sittlicher Vollkommenheit entgegenstellt, 2) die Sünde als Schuld aufdeckt und sühnt und 3) die künftige Erfüllung des göttlichen Willens ermöglicht und verbürgt.

Die sittliche Leistung geht von dem einheitlichen Berufsgehorsam Jesu aus, der allezeit das gottgewollte Gute verwirklicht, die Sünde enthüllt und verurteilt und wirksam in seine Nachfolge hineinzieht. Aber innerhalb dieses einheitlichen Ganzen knüpfen sich doch die genannten 3 Momente des Erlöserberufs je in besonderer Weise an Jesu unsündliches Leben, seinen sühnenden Tod und seine Auferstehung zu ver-

klärtem Dasein und Wirken. Sein Leben auf Erden ist die urbildliche Durchführung der in der Gemeinschaft mit Gott wurzelnden sittlichen Selbständigkeit und liebenden Selbstverleugnung an dem Stoff der besonderen Aufgaben des prophetisch-messianischen Berufs. Sein Tod ist nicht bloß die abschließende Bewährung seines Gehorsams und seiner Liebe, sondern als heiliges Tragen der Sündenfolgen durch den Sündlosen zugleich das unvergleichlich wirksame Mittel, die Sünder von ihrer Schuld zu überführen und sie unter Gottes heilige Ordnung zu beugen. Dadurch vollzieht er an den Gewissen ein innerliches Gericht, das den Zweck der Strafe, die Anerkennung der sittlichen Majestät Gottes, verwirklicht und darum deren Aufhebung zuwege bringt. Wie deshalb Christi Tod als Gehorsamstat mit seinem Lebensgehorsam zu der sittlichen Gutmachung der Menschheitssünde gehört, so hat er zugleich, für sich betrachtet, sühnende Bedeutung; denn erst Christi Kreuz verbürgt die volle Erkenntnis der menschlichen Sünde und der göttlichen Heiligkeit. Jesu Auferstehung macht seinen Tod als Heilstod erkennbar und fruchtbar, indem sie ein Leben in geistiger Verbindung mit ihm ermöglicht und dessen Kraft und unvergängliche Dauer verbürgt.

In der Durchführung seines Heilswerks ist Christus der vollendete Offenbarer der heiligen Liebe Gottes. Gott erweist sich darin als der Heilige und Gerechte, sofern er nicht ohne Wahrung seiner sittlichen Ordnung verzeiht, und er beweist zugleich die Macht und Weisheit seiner Liebe, indem er nicht auf die Vernichtung, sondern auf die Gewinnung und Rettung der Verlorenen ausgeht.

Die Versöhnung ist geschichtlich vollendet, sofern Christi vollbrachtes Werk die Begnadigung der Sünder für immer sittlich ermöglicht und verbürgt, sie ist aber zugleich ein fortgehender Prozeß, sofern die einmal geschehene Heilstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen. Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Heilswerk mitgesetzt und diese seine wirksame Kraft ist mitbegründend für seinen Wert vor Gott. Darum ist Christus nicht bloß der sühnende Mittler, sondern auch der

bürgende Vertreter der ihm anhängenden Menschheit vor Gott.

Was endlich den Geltungsbereich des Versöhnungswerkes betrifft, so liegt in ihm virtuell das Heil aller Menschen beschlossen. Allein für die einzelnen wird dieses Heil nur in dem Maß gültig, in dem Christi Werk in ihnen wirksam wird zu der Buße, welche Gottes Heiligkeit bejaht, und zu dem Glauben, der seiner Liebe vertraut.

3. Kapitel.

Die Lehre von der Heilsaneignung.

§ 43. Der ewige Ratschluß Gottes und seine geschichtliche Verwirklichung. Prädestination.

Fr. Schleiermacher, Über die Lehre von der Erwählung. SW. 1. Abt. 2. Bd. — Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. 1863.

In der Verwirklichung des Reiches Gottes erkennt der Glaube den ewigen Zweck der göttlichen Welterschöpfung. Seine Durchführung gegenüber der menschlichen Sünde ist der in Christus enthüllte Ratschluß der Erlösung. Beide inhaltlich oder zeitlich unterscheiden zu wollen, ist ein leeres Gedankenspiel. Da wir von keiner Menschheitsentwicklung ohne Sünde wissen, vermögen wir auch nicht auszumachen, wie sich Gottes Plan mit dem Menschengeschlecht ohne den Eintritt jener gestaltet haben würde. Für uns ist die Erlösung der einzige Weg zur Erreichung unserer Bestimmung, und darum müssen wir auch Gottes ewigen Ratschluß in bezug auf uns in der konkreten Gestalt des Heilswillens denken. Damit ist aber nicht gesagt, daß auch die Sünde, der Widerspruch wider Gott, durch einen zweiten, geheimen Willen Gottes gewollt und gewirkt wäre. Das Reich Gottes ist ein Reich freier persönlicher Geister, und darum ist in dem auf seine Verwirklichung gerichteten Ratschluß die Möglichkeit der vom Willen der Kreatur verursachten Sünde und die Absicht ihrer Überwindung mitgesetzt.

Daß die Erlösung allen Menschen zugedacht sei, wird durch die Heilige Schrift vielfach bezeugt und liegt im Wesen der Gnade als der bedingungslos waltenden Liebe, die den Wert ihrer Objekte nicht voraussetzt, sondern schafft. Da jedoch Gottes Heilswille nach dem Zeugnis der Schrift wie der Erfahrung nicht an allen Menschen zur Verwirklichung kommt, so entsteht die Frage, worin diese Ungleichheit des Erfolgs begründet ist, ob in einer von Gott selbst getroffenen unbedingten Auswahl oder in der Selbstentscheidung der Menschen. Nun redet die Heilige Schrift allerdings sowohl von einer Auswahl als von einer Verwerfung Gottes, aber sie tut dies nur im Sinn einer zeitlichen Bevorzugung und Zurückstellung (Röm. 9—11). Darum geben uns auch diese Stellen kein Recht von einer ewigen und unbedingten Erwählung oder Verwerfung Einzelner zu reden. Im Einklang mit der christlichen Gotteserkenntnis bleiben wir nur dann, wenn wir die Prädestination als den ewigen Ratschluß Gottes denken, alle diejenigen zu beseligen, welche Christus im Glauben anhängen werden. Dieser Ratschluß bezieht sich nicht auf Individuen als solche, sondern auf die Gemeinde Christi, und er wird zur Verwerfung nur für diejenigen, die sich selbst von ihr ausschließen.

Die religiöse Wurzel der Prädestinationslehre liegt in der unzweifelhaften Erfahrung aller Frommen, daß ihr Glaube nicht ihr Entschluß und Verdienst, sondern von Gott gewirkt sei. Diese Erfahrung ist von so grundlegender Bedeutung für den ganzen Charakter der christlichen Frömmigkeit, daß mit ihrer Bestreitung das gesamte Verhältnis des Menschen zu Gott in ein anderes Licht treten müßte. Sie muß gleichwohl mit der nicht minder gewissen christlichen Überzeugung zusammenbestehen, daß der Unglaube gegenüber der göttlichen Heilsoffenbarung eine Schuld in sich schließt. Beide Sätze kommen auch darin überein, daß jeder in seiner Weise den Wert und die wirksame Kraft dieser Offenbarung ausdrückt. Eine Ausgleichung ihres scheinbaren Widerspruchs haben wir darin zu suchen, daß wir die Weckung des Glaubens auf Gottes wirksame Berufung zurückführen und der menschlichen Freiheit nur den Spielraum lassen, das von Gott

Gewirkte festzuhalten oder preiszugeben. Die Freiheit unseres Willens ist kein schöpferisches Vermögen, sie ist die Freiheit des Folgens oder Nichtfolgens; aber eben darum ist auch das letztere um so verantwortungsvoller, da es die Abweisung eines in das persönliche Leben eingreifenden Wirkens Gottes ist.

§ 44. Die Heilszueignung durch den heiligen Geist.

H. Weiß, Das Wesen des persönlichen Christenstandes. ThStKr. 1884, III. 1885, III. — M. Kähler, Das schriftgemäße Bekenntnis zum Geiste Christi. Dogm. Zeitfragen. 2. A. II.

Das neue Leben der Menschheit hat die ursprüngliche Stätte seiner Verwirklichung in der Person Christi. Es ist aber in ihr so gesetzt, daß es die Kraft und den Trieb hat, sich auf das ganze Menschengeschlecht auszubreiten und dieses in Christi Leib umzubilden. Die von dem Haupt auf seine Glieder ausgehende belebende und umbildende Wirkung von Person zu Person ist der heilige Geist. Er ist seinem Urquell nach der schöpferische Geist Gottes, seiner geschichtlichen Vermittlung nach der erlösende und erneuernde Geist Jesu Christi. Auf seinem unaufhebbaren Zusammenhang mit der Person und dem Werk des geschichtlichen Heilsmittlers beruht seine Gebundenheit an das Heilswort des Evangeliums und nur in dieser historischen Bestimmtheit verbürgt der Geist die Einheit des neuen Lebens der Gemeinde.

Soweit die Menschheit noch außerhalb des Leibes Christi steht, erfährt sie durch das Zeugnis des Worts und der Gemeinde die Einwirkung des Geistes als Einladung zu Buße und Glauben. Soweit sie dem Ruf der Gnade folgt, kommt es in ihr zur Einwohnung des Geistes und damit zur Verähnlichung mit Christus, dem ursprünglichen Träger des Geistes. Durch die Unterscheidung dieses verschieden gearteten Verhältnisses zum Walten des Geistes löst sich auch der scheinbare Widerspruch, daß nach Conf. Aug. art. 5 der Geist den Glauben wirkt, nach art. 20 dagegen dem Glauben der Geist geschenkt wird. Das erstemal ist an den in Wort und Gemeinde verkörperten, das zweitemal an den individuellen Geistesbesitz gedacht. Dieser ganze Heilsprozeß darf aber

nicht als Naturprozeß höherer Art gedacht werden; er ist ein Vorgang im persönlichen Leben, angeregt durch das Wort Gottes und vermittelt durch bewußten Glauben und freie Selbsthingabe.

§ 45. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 1.—3. Kap. — Fr. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der luth. Kirche. ThStKr. 1884. — A. Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie. Ebd. 1887. — O. Kirn, Art. „Gnade“ PRE³ 6. Band. — Fr. Sieffert, Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glauben. 1896. — L. Ihmels, Art. „Rechtfertigung“ PRE³, 16. Band. — J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. 1909. — E. Rietschel, Luth. Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre? 1909.

Die protestantische Lehrbildung ist nicht von einem scharf umschriebenen Begriff der Rechtfertigung ausgegangen; wohl aber hat die Vertiefung in die paulinischen Schriften und die eigene Heilserfahrung die Reformatoren schon frühe zu einer Fortbildung der augustinischen Gnadenlehre geführt. Die Gnade Gottes, auf der das Heil beruht, ist nicht eine die Natur des Menschen umwandelnde übernatürliche Kraft, sie ist Gottes persönliche Huld (*favor Dei*), welche die Sünde vergibt und im bewußten Glauben ergriffen wird. Diese neue Erkenntnis hat dann seit Melanchthons Kommentar zum Römerbrief (1532) und Luthers 2. Auslegung des Galaterbriefes (1535) ihren lehrhaften Ausdruck in der Formel: *justificare = justum reputare* gefunden.

Die Rechtfertigung besteht demnach in einem Urteil Gottes, durch welches dieser dem Sünder eine neue Stellung zu sich und neue aus derselben fließende Rechte gewährt. Ihr objektiver Grund (*causa impulsiva*) ist Gottes Gnade und Christi Versöhnungswerk, ihre subjektive Bedingung (*causa instrumentalis*) der Glaube, welcher das Vertrauen des Herzens, nicht eine sittliche Qualität bezeichnet. Da die Rechtfertigung so in keiner Weise einen schon vorhandenen sittlichen Wert ihres Empfängers voraussetzt, ist sie genauer ein synthetisches Urteil Gottes, das dem Sünder ein Prädikat beilegt, auf welches er für sich keinerlei Anspruch hat.

Indem wir *sola fide* gerechtfertigt werden, kommt die Begründung des Heils in der *sola gratia* und in Christi mittlerischer Leistung zu ihrer konsequenten Durchführung und empfängt die Heilsgewißheit einen gegen alle Anklagen des Gewissens gesicherten Halt. Inhaltlich ist die Rechtfertigung identisch mit der Sündenvergebung und der Aufnahme in die Kindesstellung zu Gott.

Der Glaube, der die Rechtfertigung empfängt, ist nicht das Fürwahrhalten einer Tatsache oder Lehre, sondern das durch Gottes Heilswort geweckte Vertrauen zu seiner sündenvergebenden Liebe in Christus. Die Schwierigkeit, daß er als *fides specialis*, d. h. als Glaube an die individuelle Begnadigung das, was er empfängt, schon vorauszusetzen scheint, löst sich dadurch, daß Gottes Gnade in Christus allen nach dem Heil verlangenden Sündern gilt, während die Gewißheit um diesen universalen Heilswillen nur zugleich mit seiner individuellen Aneignung sich dem Einzelnen erschließt. Gegen Ritschl, der als Objekt der Rechtfertigung die Gemeinde denkt und sie so mit der Erwählung zusammenfließen läßt, ist ihre Beziehung auf den einzelnen Gläubigen festzuhalten. In seinem Leben kommt sie zur Erscheinung in den mancherlei durch Wort und Sakrament vermittelten Gnadenzusagen, durch welche sein Heilsverlangen gestillt wird. Ihre Einheit bildet der nicht empirisch zu konstatierende, nur im Glauben zu erfassende überzeitliche göttliche Akt der individuellen Rechtfertigung.

Rechtfertigung und Heiligung werden durch die Mitteilung des Geistes der Kindschaft ebenso begrifflich getrennt, wie sachlich verknüpft. Die Rechtfertigung setzt in ihrem Empfänger gar nichts voraus als die Empfänglichkeit des Heilsverlangens. Dieses ist aber, sowie es durch die christliche Offenbarung gestaltet wird, ein ethisch geartetes, das reuevolle Sündenerkenntnis einschließt. Insofern geht der rechtfertigende Glaube aus dem bußfertigen Sinn hervor, der sich gegenüber der sittlichen Forderung Gottes schuldig weiß. Indem nun die Rechtfertigung zur Gemeinschaft mit Christus und Gott im Geiste führt, begründet sie ein fortgehendes Erfülltwerden mit sittlichen Antrieben und

Kräften, welche die Überwindung der Sünde, also die Buße im vollen Sinn, ermöglichen und in einer zuständlichen Gerechtigkeit Gestalt gewinnen. Glaube und gute Werke, d. h. freie Erfüllung des göttlichen Willens, stehen so in untrennbarem Zusammenhang. Denn die Gemeinschaft mit Gott ist ebenso die Erfahrung seiner verzeihenden Liebe wie seiner erziehenden Heiligkeit und im christlichen Heilsglauben lebt der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit fort, aus der er geboren ist. Darum durfte die Kirche der Reformation mit Recht erklären, sie schließe die guten Werke keineswegs aus, sondern zeige, wie man zu ihnen kommen möge. Conf. Aug. art. 20. Was sie nachdrücklich ablehnt, ist nur die meritorische Bedeutung der Werke für den Heilsempfang.

§ 46. Die Heilsordnung.

H. Schultz, Der *ordo salutis* in der Dogmatik. ThStKr. 1899, III. — O. Kirn, Art. „Wiedergeburt“ in PRE³, 21. Band.

Die zeitlichen Stufen und begrifflichen Momente in der subjektiven Verwirklichung des Heilslebens hat die orthodoxe Dogmatik seit Calov († 1686) und Quenstedt († 1688) verzeichnet und Jac. Carov († 1768) hat sie unter den zusammenfassenden Titel des *ordo salutis* gestellt. In der Regel zählte man als Stadien der Heilsordnung: *vocatio*, *illuminatio*, *conversio*, *regeneratio*, *sanctificatio*, *unio mystica*. Zum Teil nahm man auch den Glauben und die Rechtfertigung in die Reihe mit auf; allein mit Unrecht, da die ganze Heilsordnung nur eine Beschreibung des Glaubens nach seiner Entfaltung zu einem neuen Leben ist und die Rechtfertigung als objektive Tat Gottes nicht in die Entwicklungsreihe des subjektiven Christenlebens gehört. An dieser Stelle entspricht ihr vielmehr die *regeneratio*, die nicht bloß von der sittlichen Erneuerung, sondern vor allem von der religiösen Neubelebung verstanden sein will. Aber auch die *vocatio* kann im *ordo salutis* nicht direkt, sondern nur in ihren subjektiven Wirkungen zur Sprache kommen.

Vergleichen wir die übrigbleibenden Begriffe, so ergibt sich, daß sie teils die Entstehung, teils den Fortgang des christlichen Lebens beschreiben. Seine — durch Gottes be-

rufende Gnade bedingte — Entstehung ist nach der Seite der Intelligenz *illuminatio*, nach der Seite des Willens *conversio*, als Ganzes die Wiedergeburt, d. h. die von Gottes Geist gewirkte und durch den Glauben vermittelte Erhebung auf eine höhere, spezifisch neue Lebensstufe. Der Fortgang des neuen Lebens oder der Stand der Gotteskindschaft ist nach seinen ethischen Funktionen *sanctificatio*, nach seinen religiösen *unio mystica*, d. h. immer volleres Erleben der Gemeinschaft mit Gott. Die Einwendungen, welche gegen den letzteren Begriff erhoben worden sind, treffen nicht die Sache selbst, die biblisch gegründet und ein wesentliches Element aller lebendigen Frömmigkeit ist, sondern nur eine verkehrte Beschreibung derselben mit den Mitteln einer naturalistischen Metaphysik. Nur die beiden so unterschiedenen Gruppen selbst, Wiedergeburt und Gotteskindschaft, nicht aber ihre Momente lassen sich zeitlich trennen; vielmehr ist das Heilsleben immer eine Bestimmtheit des geistigen Gesamtzustandes und die ungetrennte Einheit der religiösen und der sittlichen Funktionen.

§ 47. Die Gnadenmittel.

Da die Verwirklichung des Heils in der Menschheit von Gott auf geschichtlichem Wege durch die Sendung Jesu Christi begründet ist, so bedarf es auch für den Einzelnen, um Anteil an ihm zu bekommen, geschichtlicher Medien, durch welche die Offenbarung ihn berührt, und in welche die das Heil zueignende Wirksamkeit des Geistes eingefaßt ist. Als solche *media salutis* gelten der protestantischen Kirche das Wort und die Sakramente. Da alle Gnadenmittel Medien desselben heiligen Geistes sind und den Zweck haben, den Einzelnen in eine — wenn schon vermittelte, so doch der Art nach — unmittelbare Verbindung mit Christus zu bringen, so wirken Wort und Sakramente wesentlich dasselbe christliche Leben der Wiedergeburt und der Gotteskindschaft. (Apol. art. 13: *Idem effectus est verbi et ritus.*) Man kann darum auch das Wort als das prinzipale Gnadenmittel betrachten und die Sakramente als das sichtbare Wort (*verbum visibile*) bezeichnen.

§ 48. Das Wort Gottes.

J. Müller, Das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des hl. Geistes und dem Gnadenmittel des göttl. Wortes. Dogmat. Abhandlungen. 1870. — R. H. Grützmacher, Wort und Geist. 1902. — J. Gottschick, Art. „Gesetz und Evangelium“ PRE³ 6. Bd.

Das Wort Gottes ist das Glaubenszeugnis von Gottes Taten zu unserem Heil. Sein Umfang deckt sich nicht mit dem der Heiligen Schrift, da nicht aller Schriftinhalt uns Gottes Heilswillen offenbart und die Verkündigung des letzteren nicht ausschließlich durch die Schrift geschieht. Wohl aber wird uns der authentische Inhalt des Wortes Gottes nur durch die Schrift erkennbar.

Da Gottes Wort seine Heilsgnade zum Inhalt hat und als Glaubenszeugnis von derselben aus ihrer Verwirklichung in einem geisterfüllten Personleben entspringt, so trägt es auch die Kraft in sich, den heiligen Geist mitzuteilen, d. h. die Wiedergeburt zu wirken und das christliche Leben fortgehend anzuregen und zu gestalten (*efficacia scripturae sacrae*). Und zwar geht diese Heilswirkung nicht neben der Einwirkung des Wortes her, sondern ist streng an dieses gebunden, da alle anderweitigen erziehenden Einwirkungen Gottes, so bedeutsam sie an sich sein mögen, doch niemals das christliche Heil in sich tragen.

Die Einteilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium ist nicht im Sinne einer geschichtlichen Scheidung beider zu verstehen. Sie besagt, daß sittliche Forderung und religiöse Gabe sich auf jeder Stufe der biblischen Offenbarung entsprechen und zusammen den einheitlichen Willen Gottes zu unserem Heil ausmachen. Dabei liegt in der religiösen Gabe immer zugleich eine Bestätigung und Verinnerlichung der sittlichen Forderung. Die Kundmachung der sittlichen Wahrheit kann darum wohl der Heilsoffenbarung pädagogisch vorangehen, aber sie kann erst auf Grund dieser vollkommen verstanden und wahrhaft erfüllt werden.

§ 49. Die Sakramente.

M. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel. 1903.

Die Sakramente sind nach evangelischem Begriff mit der Verkündigung des Worts verbundene heilige Handlungen, welche das für alle bestimmte christliche Heilsgut mitteilen, in dem sie es sinnlich vergegenwärtigen und verbürgen. Von den 7 Sakramenten der mittelalterlichen Kirche (Taufe, Firmung, Abendmahl, Buße, letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe) haben unsere Reformatoren nach anfänglichem Schwanken in betreff der Buße (Apol. art. XIII; Gr. Katechismus IV) nur zwei festgehalten, die Taufe und das Abendmahl. Was ihre Schätzung dieser beiden Sakramente bestimmte, war der Zusammenhang, in dem sie mit der Zueignung des Heilswerks Christi stehen, insbesondere aber auch das Zeugnis des N. T. von ihrer Einsetzung durch Christus. Nun ist das letztere Moment gewiß für das unmittelbare religiöse Gefühl wie für das dogmatische Urteil von Bedeutung. Aber wir dürfen uns nicht verbergen, daß wir bei der Natur der historischen Überlieferung überhaupt und der hier in Rede stehenden Nachrichten speziell über eine hohe Wahrscheinlichkeit dieses Sachverhalts nicht hinaus kommen können. Wir können darum auch unsere religiöse Gewißheit von der Rechtmäßigkeit und dem Wert der beiden Sakramente nicht auf den Wortlaut einer formellen Stiftungsurkunde gründen, sondern in letzter Linie nur auf die innere Übereinstimmung dieser Handlungen mit dem in Christus offenbaren und durch das Evangelium in seiner Totalität bezeugten Gnadenwillen Gottes.

Die katholische Vorstellung vom Sakrament, wonach dasselbe bei gehöriger Verwaltung jedem nicht widerstrebenden Empfänger eine dingliche Gnade vermittelt, mußten die Reformatoren von ihrem Verständnis der Gnade und der Rechtfertigung aus verwerfen. Für sie war keine Darbietung der göttlichen Gnade denkbar, die nicht die Sündenvergebung zu ihrer Grundlage hätte und nicht im Glauben angeeignet sein wollte. Innerhalb dieses gemeinsamen Gegensatzes

vertreten jedoch die beiden protestantischen Konfessionen eine verschiedene Anschauung vom Verhältnis der äußeren Medien zum Heilsgut. Nach reformierter Auffassung geht die Sache dem Zeichen parallel und ist die erstere nur für den Glauben vorhanden; nach lutherischer Auffassung ist innerhalb des sakramentlichen Gebrauchs die Gnadengabe mit dem Zeichen unmittelbar und untrennbar geeint und darum auch für den ungläubigen Empfänger mit diesem verbunden. Der Glaube bedingt darum nicht die Realität und Wirksamkeit des Sakraments überhaupt, wohl aber seine Wirkung zum Heil.

Diesem lutherischen Sakramentsbegriff liegt das Interesse zugrunde, die unbedingte Realität und den objektiven Charakter der sakramentalen Heilsanbietung zur Geltung zu bringen. Die Sakramente sind nicht bloß erbauliche Bekenntnisakte, sondern *signa et testimonia voluntatis Dei erga nos* (Conf. Aug. art. 13). Das in ihnen dargebotene Gut ist nicht durch den Glauben bedingt, es beruht auf dem Heilswillen Gottes und ist darum seinerseits Grundlage und Stütze des Glaubens. Soll jedoch die unpersönliche Auffassung der Gnade wirklich überwunden werden, wie dies die lutherische Kirche beabsichtigt, so kann diese Objektivität des Sakraments nicht in einer dinglichen, mit den Zeichen verknüpften Gnadengabe gefunden werden, sondern nur in der Handlung als solcher, in welcher Gott durch Christum seine Gnadengesinnung wirksam macht und verbürgt. Und das Besondere des Sakraments neben dem Wort liegt darin, daß die Heilsgnade hier nicht bloß bezeugt, sondern als gegenwärtige Tat an den Feiernden unmittelbar wirksam wird.

§ 50. Die Taufe.

J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. 1846—48.
— P. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. 1897. —
O. Scheel, Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie. 1906.

Daß die Taufe auf Christi Vorbild und Weisung zurückgeht, dürfen wir aus ihrer frühen und unwidersprochenen Übung in der gesamten ältesten Christengemeinde

schließen, wenn schon Christus sie eher übernommen und bestätigt, als förmlich eingesetzt haben mag. Unsicher bleibt zum mindesten, inwieweit wir in Matth. 28, 18ff. ein urkundliches Stiftungswort sehen dürfen. Allein die in diese Handlung gekleidete Gnadenzusage für alle, die sie im Glauben aufnehmen wollen, hat das Zeugnis des gesamten Evangeliums für sich und ist der Natur der Sache nach an Christi Mittlerschaft gebunden, so daß wir in der Taufhandlung eine Fortführung des Heilandswirkens sehen dürfen, das Jesus geübt hat und das von seiner Person nicht abgelöst werden kann.

Ihrer Form nach ist die Taufe das Sinnbild des in der Gemeinschaft Jesu beginnenden neuen Lebens, ihrem Wesen nach die persönliche Berufung zum Anteil an den christlichen Heilsgütern. Sie ist darum nicht bloß die Aufnahme in die empirische Gemeinde, sondern die Verleihung des Anrechts an das von Christus erworbene Heil. Ihre Geltung hängt nicht daran, daß sie im Glauben empfangen wird, wohl aber ist ihre Heilswirkung durch den Glauben bedingt. Diese realisiert sich darum in dem Maß, in welchem sich im Getauften der Glaube entfaltet.

Das Recht der Kindertaufe läßt sich nicht unmittelbar mit der Praxis der neutestamentlichen Zeit beweisen, welche wohl nur die Missionstaufe der Erwachsenen kennt. Es liegt aber im Wesen der Taufe und des Evangeliums selbst beschlossen, sofern der Grund des christlichen Heilslebens nur durch die zuvorkommende Gnade Gottes in Christus gelegt werden kann und auch die Kinder der Christengemeinde zum Anteil an ihrem Heilsbesitz bestimmt sind. Wenn Tit. 3, 5 die Taufe das Bad der Wiedergeburt nennt, so ist dies ohne Zweifel im Blick auf die Taufe Erwachsener gesagt, die ihren Glauben voraussetzt und die Bekehrung zum Abschluß bringt. Die Taufe als Kindertaufe legt als göttliche Berufung zum Heil wohl den Grund eines neuen Lebens; zur tatsächlichen Wiedergeburt, die nur als Vorgang im bewußten Leben gedacht werden kann, kommt es erst durch die bußfertige und gläubige Annahme des göttlichen Gnadenrufs. Eine Voraussetzung der Kindertaufe bildet darum die Gewährleistung einer christ-

lichen Erziehung, welche sich dem Vollzug der göttlichen Gnadenabsicht zu Dienste stellt.

Von einer Heilsnotwendigkeit der Taufe kann nicht wohl in dem objektiven Sinne gesprochen werden, als ob Gott keinen anderen Weg hätte, sein Heil an einer Menschenseele zu verwirklichen; wohl aber dient die Taufe der subjektiven Heilsgewißheit des Christen zur unvergleichlich wertvollen Stütze.

§ 51. Das Abendmahl.

K. F. A. Kahnis, Die Lehre vom hl. Abendmahl. 1851. — H. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. 1886. — P. Lobstein, La doctrine de la sainte cène. 1890. — R. Schäfer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen. 1897.

Das hl. Abendmahl beruht auf der Feier, die Christus in der Nacht vor seinem Tode mit seinen Jüngern begangen hat. Daß er sie als bleibenden Brauch seiner Jüngergemeinde angesehen wissen wollte, findet einen starken Halt nicht nur in den Berichten des Paulus und Lukas, sondern auch in der Anlehnung der Feier an die Formen des periodisch begangenen Passamahls. Seiner Form nach ist das Abendmahl die sinnbildliche Vergegenwärtigung des Heilstodes Jesu, seinem Wesen nach die unterpfandliche Darstellung und der reale Vollzug der geistigen Verbundenheit der Gemeinde mit ihrem erhöhten Haupt, durch das sie der Versöhnung mit Gott teilhaftig ist.

Die Objektivität des Sakraments hängt nicht an der von Luther vertretenen eigentlichen (genauer synekdochischen) Auslegung der Einsetzungsworte, die immer künstlich bleibt und jedenfalls gegenüber der paulinischen Fassung der Kelch Worte: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut (1. Kor. 11, 25) versagt. Sie beruht vielmehr auf der Gnadenzusage des Herrn, in dieser Handlung seinen Jüngern zu begegnen und ihnen in deren Vollzug die Heilskräfte seines in den Tod gegebenen Leibes und Blutes darzureichen. Die Realität dieser Darbietung ist nicht vom Glauben der Empfänger abhängig, da nicht durch ihre Gedanken, sondern

durch Christi Stiftung und weiterhin durch die Gnadenverheißung des Evangeliums der Charakter und Inhalt der Handlung bestimmt wird. Dem unwürdigen, d. h. religiös gleichgültigen Empfänger wird darum die Teilnahme an ihr zum Gericht; dagegen empfangen diejenigen, die bußfertig und gläubig herzutreten, die Fülle der aus der Versöhnung fließenden Segnungen: Sündenvergebung, Wachstum in der Heiligung und in der Bruderliebe und Zusicherung der Heilsvollendung.

§ 52. Die Kirche.

H. Schmidt, Die Kirche. 1884. — A. Ritschl, Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche. Ges. Aufsätze 1893. — R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 1885. — E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. ThStKr. 1900.

Die Kirche ist die durch Christi Heilswerk auf Erden gestiftete Gemeinschaft des durch seinen Geist bestimmten religiös-sittlichen Lebens. Wesentlich für ihren Bestand ist nicht eine priesterliche Verfassung, die auf Christus und seine Apostel zurückginge und ihre Echtheit verbürgte, sondern die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gnadenmitteln zur Erzeugung des neuen Lebens. Ihre Glieder sind darum auch nicht durch einen äußeren Verband zusammengehalten, sondern durch die gleichartige Glaubensverbindung mit dem erhöhten Herrn und den gemeinsamen Anteil an seinem Heil innerlich geeint.

Es ist in der protestantischen Theologie üblich geworden, eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche zu unterscheiden und unter ersterer die reine und eigentliche, unter letzterer die irgendwie getrübe Gestalt der christlichen Heilsgemeinschaft zu verstehen. Allein der Grundgedanke der protestantischen Auffassung, der in der strengen Unterscheidung der Heilsgemeinschaft von jeder äußeren rechtlichen Organisation besteht, kommt in dieser Lehrform nicht zu seinem klaren und angemessenen Ausdruck. Denn abgesehen davon, daß es schwer ist, zu sagen, inwieweit unsichtbare und sichtbare Kirche verschieden oder identisch sind, führt

diese Terminologie leicht dazu, daß die unsichtbare Kirche zu einem bloßen Ideal verblaßt und das in der Sichtbarkeit sich bewegende kirchliche Handeln von einem unverdienten Tadel getroffen wird.

Es ist deshalb sachgemäßer, den dogmatischen und den ethisch-rechtlichen Begriff der Kirche zu unterscheiden. Die Kirche im dogmatischen Sinn oder die Kirche des Glaubens ist die Gemeinde, die Christus durch sein Heilswerk erworben, durch das Evangelium gesammelt hat und durch seinen Geist verbunden hält. Für sie sind darum drei Momente bestimmend: das himmlische Haupt, das sie vereint und leitet, die Gnadenmittel, durch welche Christus an ihnen wirksam ist, und die Gemeinschaft der Gläubigen, an welcher dieses Wirken sein Ziel erreicht. Dagegen fällt jede äußere Umgrenzung, vereinsmäßige Gestaltung und rechtliche Organisation dieser Gemeinschaft außerhalb des Glaubensgebiets.

Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß aus der Gemeinschaft der Gläubigen, welche die Segensmacht der Gnadenmittel an sich erfahren haben, eine Gemeinde entsteht, die sich als sittliche Arbeitsgemeinschaft konstituiert, um die Gnadenmittel in Übung zu erhalten und ihre eigene Heilerfahrung auszubreiten. Für die geordnete Lösung ihrer Aufgabe bedarf sie wie jede andere sittliche Gemeinschaft einer rechtlichen Organisation. Obwohl diese dem höchsten Zwecke dient, bleibt sie doch immer eine Sache der Zweckmäßigkeit und darf nicht zur Angelegenheit des Glaubens selbst gemacht werden. Allen Einrichtungen, welche die Kirche in der Lösung dieser Aufgabe trifft, haftet unvermeidlich nicht bloß eine Schranke des Orts und der Zeit an, von der die Kirche des Glaubens nichts weiß, sondern auch ein Moment menschlicher Unvollkommenheit und Willkür. Es kann darum nicht gesagt werden, daß das Eingegliedertsein in diese äußere Ordnung die Gliedschaft am Leibe Christi beweise, oder die letztere auch die erstere mit sich bringe. Die Fragen der kirchlichen Organisation beziehen sich demnach auf ein irdisches Institut, das zwar die Erhaltung christlich-religiösen Lebens zum Zweck hat, aber in seinen

Ordnungen und Mitteln anderen Institutionen, die der gottgewollten Gestaltung des Menschenlebens dienen, gleichartig ist und keine spezifische Heiligkeit vor ihnen voraus hat.

Selbst das bedeutungsvollste Amt, das die evangelische Kirche kennt, das Predigtamt, gilt ihr nicht als unmittelbare göttliche Stiftung, sondern als eine Sache der guten und zweckmäßigen Ordnung. Seine Vollmacht ruht prinzipiell bei der Gemeinde und sein Zweck ist die stiftungsgemäße und geordnete Verwaltung der Gnadenmittel. Die nachdrückliche Betonung der der Kirche anvertrauten göttlichen Stiftungen darf ihr darum nicht einen bloß anstaltlichen Charakter aufprägen, da diese Stiftungen selbst ihre Vollziehung durch die Gemeinde fordern. Die wesentlichen Funktionen der Gemeinde sind das Bekenntnis des Glaubens, das aber nicht mit der Aneignung und Vertretung irgendeiner vergänglichen theologischen Theorie verwechselt werden darf, und das Zeugnis der Tat in christlicher Sitte und Liebeserweisung.

Die der Kirche im sog. Symb. Nicaeno-Constantinop. beigelegten Prädikate: *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* sind demnach Aussagen über die Gemeinde des Glaubens. Ihre Einheit und Heiligkeit beruht nicht auf der empirischen Beschaffenheit irgendeiner Menschengruppe, sondern auf der Verbindung der Gläubigen mit Christus im heiligen Geist. Apostolisch ist sie nicht in dem äußerlich geschichtlichen Sinn, den die römische Lehre von der bischöflichen Sukzession im Auge hat, sondern vermöge der Identität ihres Glaubens mit dem Glauben der Apostel. Katholisch heißt sie endlich nicht nach ihrem empirischen Umfang, sondern nach ihrer universellen Bestimmung für die Menschheit.

Drittes Hauptstück.

Die Vollendung des Reiches Gottes.

§ 53. Die christliche Hoffnung.

Chr. E. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen. 3. A. 1885. — Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie. 1886. — R.

Rothe, Theol. Ethik. 2. A. 3. Bd. § 583—601. — A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit. I—IV. 1895—1900. — R. Stähelin, Die Christen Hoffnung. 1900. — K. W. Ziegler, Die Versöhnung mit Gott. 1902. VII. Abschnitt. — M. Kähler, Die Bedeutung der „letzten Dinge“ für Theologie und Kirche. Dogm. Zeitfragen. 2. A. II. S. 487—521.

Die zuversichtliche Erwartung einer Vollendung der Gemeinde und der einzelnen Gläubigen gehört zu den Lebensbedingungen des christlichen Glaubens, weil ohne eine solche sowohl die sittliche Reinigung als die Beseligung, die aus Christi Heilswerk entspringt, eine unvollkommene bleiben müßte. Darum schließt die Dogmatik ein „prophetisches Lehrstück“ von der Reichsvollendung in sich.

Diese Reichsvollendung kann in doppelter Weise vorgestellt werden

1) als stetiger Fortschritt unter den gegebenen Daseinsbedingungen, indem das Fortwirken der von Christus ausgehenden Heilskräfte einen Idealzustand der irdisch-geschichtlichen Menschheit herbeiführt. Allein in diesem Falle muß auf den absoluten Charakter der Vollendung und auf die Teilnahme aller Erlösten an ihr verzichtet werden. Oder man denkt

2) die Vollendung als abschließende Tat Gottes, indem er unter Umgestaltung der gesamten Daseinsbedingungen die Bestimmung der Menschheit voll verwirklicht. Soll die neue Menschheit alle Erlösten umfassen und ein in sich vollendeter Organismus sein, so muß man zugleich einen Abschluß der irdischen Geschichte annehmen. In diesem Fall faßt man die Vollendung im absoluten Sinn, muß aber freilich auf ein anschauliches Bild des Vollendungszustandes verzichten.

Eine Verbindung beider Vorstellungen versucht der Chiliasmus, indem er der jenseitigen, himmlischen Vollendung einen geschichtlichen Idealzustand auf Erden vorangehen läßt. Allein die chiliastische Anschauung kann sich nur auf eine biblische Aussage von unsicherer Deutung (Apok. 20) stützen und ist dogmatisch unbefriedigend, weil in ihrer Vorstellung vom tausendjährigen Reich Christi Züge der

Geschichte und Züge der Vollendung in widerspruchsvoller Weise durcheinandergehen.

Bleibt uns so nur die Wahl zwischen der ersten und der zweiten Vorstellung, so wird das Glaubensinteresse, das auf eine wirkliche Vollendung gerichtet ist, für die letztere entscheiden. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß uns damit die konkrete Ausmalung des Zukunftsbildes versagt ist.

§ 54. Die Wiederkunft Christi.

W. Weiffenbach, *Der Wiederkunftsgedanke Jesu*. 1873. — E. Haupt, *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*. 1895.

Das neue Testament knüpft die Vollendung des Heils an Christi Wiederkunft in göttlicher Macht und Herrlichkeit. Mit ihr verbindet sich die Auferstehung der Gläubigen, das Gericht über die Gottlosen und eine erneuernde Umwandlung des gesamten Daseins. Der Eintritt dieser Ereignisse wird von den neutestamentlichen Schriftstellern in naher Zukunft erwartet, wenn auch das Gewicht, das sie auf die Kürze der Frist legen, ein verschiedenes ist (Synoptiker, Paulus — Johannes). Inwieweit Jesus diese Überzeugung von der Nähe der Vollendung geteilt hat, ist nicht sicher auszumachen; gewiß ist, daß er ein bestimmtes Wissen darum abgelehnt hat.

Für unsere Stellung zu diesem Gedankenkreis kommt nicht bloß die Tatsache in Betracht, daß die Erwartung des nahen Abschlusses unerfüllt geblieben ist. Es will auch beachtet sein, daß an der Gestaltung dieser Zukunftshoffnungen zeitgeschichtliche Motive mitbeteiligt waren (Nachwirkungen der alttestamentlichen politischen Erlösungsidee, jüdische Apokalyptik, Vorgefühl vom nahen Untergang des jüdischen Staats). Jedenfalls dürfen wir uns mit dieser Hoffnung nicht dadurch abfinden, daß wir sie einfach auf einen späteren Zeitpunkt hinausrücken. Wir haben vielmehr unter Verzicht auf eine anschauliche Beschreibung der Zukunftereignisse und ihrer Aufeinanderfolge die wesentlichen, vom Evangelium unabtrennbaren religiösen Gedanken festzuhalten.

Diese fassen sich darin zusammen, daß

1) die Vollendung des Heils an Jesu Person geknüpft ist,

2) an ihm darum das Endschicksal jedes Einzelnen zur Entscheidung kommt (Gericht),

3) von ihm die Kraft eines neuen, verklärten Daseins stammt, das auch in einem seinem inneren Gehalt entsprechenden Organismus zur Auswirkung kommen wird (Auferstehung),

4) in ihm die aus allen Völkern gesammelte neue Menschheit für immer ihr einigendes Haupt besitzt.

Ist die christliche Hoffnung in diesen Überzeugungen beschlossen, so ist das Wesentliche der Heilsvollendung unabhängig von der Dauer des irdischen Geschichtsverlaufs und darum auch die Erwartung ihrer unmittelbaren Nähe in einem höheren Sinne gerechtfertigt.

§ 55. Das Fortleben nach dem Tode.

Th. Fechner, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 3. A. 1887. — G. Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele. 2. A. 1879. — C. Clemen, Niedergefahren zu den Toten. 1900. — Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. 2. A. 1912.

Die christliche Lebenshoffnung ist von dem philosophischen Unsterblichkeitsglauben wesentlich verschieden, sofern sie sich nicht auf metaphysische und moralische Argumente, sondern auf die in Christus offenbare Macht und Gnade Gottes gründet und nicht auf eine bloße Fortdauer der Existenz geht, sondern auf ein erhöhtes Dasein, in dem die Erlösung der Menschheit zum Abschluß kommt.

Die Verbindung der Gläubigen mit Christus kann durch den Tod nicht aufgehoben werden (Röm. 8, 38f.). Darum ist auch ihr Zustand nach dem Tode nicht als Bewußtlosigkeit, sondern als beseligtes Sein beim Herrn (Phil. 1, 23) zu denken, dem zu seiner Vollendung nur noch die abschließende Ausgestaltung des Leibes Christi in der Vollzahl der Erlösten fehlt. Auch die Ungläubigen verbleiben nicht im Tode, da Gottes sittliche Ordnung nur in der klaren Herausstellung des Er-

gebnißes ihrer diesseitigen Lebensführung ihr Ziel erreicht. Von einer noch im Jenseits erfolgenden Glaubensentscheidung weiß das Neue Testament jedenfalls für diejenigen nichts, welche die Berufung zum christlichen Heil im Diesseits erfahren und verschmäht haben. Dagegen darf man dem Lehrstück von Christi *descensus ad inferos* den Gedanken entnehmen, daß es eine jenseitige Heilsanbietung für diejenigen gibt, die während ihres irdischen Lebens nicht in der Lage gewesen sind, sich gegenüber der evangelischen Heilsbotschaft zu entscheiden. Dies entspricht unserem Glauben an die universelle Bestimmung des christlichen Heils.

§ 56. Das ewige Leben.

R. Seeberg, Ewiges Leben? 1915.

Da das ewige Leben im Neuen Testament schon als ein diesseitiger Besitz der Gläubigen beschrieben wird, so kann auch dessen jenseitige Vollendung nur die volle Ausgestaltung ihrer durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott und untereinander sein. Von den Bedingungen, unter welchen sich das ewige Leben verwirklichen wird, wissen wir nur, daß sie in dem Sinne höhere sein werden als die diesseitigen, als sie jede Trübung der sittlichen Vollkommenheit durch Sünde und der Seligkeit durch Übel ausschließen. Diese Schranke unseres Wissens soll aber das Verlangen des Glaubens eben auf das Wesentliche richten, das Daheimsein bei dem Herrn und in der Gemeinde der Erlösten.

Von dem jenseitigen Los der Ungläubigen, an dem kein direktes Glaubensinteresse haftet, ist so viel deutlich, daß sie als solche nicht in das vollendete Gottesreich eingehen können. Zur Annahme einer schließlichen Beseligung aller (Apokatastasis) gibt uns die christliche Heilslehre kein Recht, da nach ihr die Annahme oder Nichtannahme des Heils zuletzt in des Menschen Freiheit steht und die ungeheure Tragweite dieser Entscheidung nicht abgeschwächt werden darf. Doch hat die Vorstellung einer gerichtlichen Vernichtung der endgültig Widerstrebenden mindestens gleiches Recht mit der andern, daß sie von Gott fortdauernd erhalten werden zu ewiger Qual.

Mit der vollkommenen Beseligung und Heiligung der durch Christus Erlösten ist das Reich Gottes, welches als eine neue Lebensordnung in den Herzen begonnen hat, zu einer neuen Ordnung des gesamten Daseins der Menschheit entfaltet und so sein voller Begriff realisiert.

Viertes Hauptstück.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

§ 57. Die Bedeutung und die biblische Begründung der Trinitätslehre.

O. Kirn, Art. „Trinität“ in PRE³, 20. Bd. — F. Kropatscheck, Die Trinität. Ein Bericht über den gegenwärtigen Stand der Frage. BZStF. 1910. — E. Schaeder, Zur Trinitätsfrage. 1912.

Die christliche Erkenntnis Gottes und seines Heils vollendet sich im Glauben an den dreieinigen Gott. Dieser Glaube entspringt nicht der Spekulation über das Wesen Gottes an sich, sondern dem zusammenschauenden Nachdenken über Gottes tatsächliche Offenbarung. Diese vollzieht sich nämlich in den drei unterschiedenen und doch innerlich zusammengehörigen Stufen der schöpferischen Grundlegung, der Erlösung durch Christus und der Erneuerung und Vollendung durch den heiligen Geist. Die Bedeutung der Trinitätslehre liegt somit darin, die Wahrheit und absolute Vollkommenheit der Heilsoffenbarung Gottes in Christus und die Realität der durch den heiligen Geist vermittelten Gemeinschaft mit Gott und Christus festzustellen.

Im Alten Testament dürfen wir demgemäß eine Bezeugung der göttlichen Trinität nicht erwarten; höchstens bilden die Ideen vom Worte Gottes, vom Engel Jahwes und von Gottes Weisheit vorbereitende Linien, indem sie die Mannigfaltigkeit der Offenbarungsweisen Gottes mit seinem einheitlichen Wesen zusammenschließen. Im Neuen Testament wird Christus als dem Sohne Gottes und dem heiligen Geist überweltlicher Ursprung aus Gott zugeschrieben, und beide werden zusammen mit dem Vater als die dreifache und doch einheitliche Kausalität

des christlichen Heilslebens bezeichnet (2. Kor. 13, 13). Desgleichen besagt die Taufformel (Matth. 28, 19), daß wir als Christen mit dem in dreifacher Weise als Vater, Sohn und Geist offenbaren Gott Gemeinschaft haben. Alle diese Schriftaussagen entspringen aus der Offenbarungsgeschichte und bringen das Glaubensverständnis derselben zum Ausdruck.

§ 58. Die Kirchenlehre von der göttlichen Trinität.

F. Ch. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entw. 3 Bde. 1841—43. — A. Twisten, Vorlesungen über die Dogmatik. 2. Bd. 1837. — G. Thomasius, Christi Person und Werk. 2. A. 1856. 1. Bd. — G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit 1905 und die Lehrbücher der Dogmengeschichte.

In der Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre wirken zwei Motive zusammen: 1) die Sicherstellung der Absolutheit der göttlichen Offenbarung in Christus und 2) die Wahrung des Monotheismus. Nachdem die christologische Entwicklung zur Feststellung der hypostatischen Präexistenz und der Homousie des Sohnes geführt hatte, war es nicht mehr möglich, die Einheit Gottes in der Form des älteren Modalismus festzuhalten, der in Vater, Sohn und Geist sich ablösende Offenbarungen des Einen Gottes gesehen hatte. Es blieben vielmehr nur die zwei Wege offen, entweder die Einheit im Vater, als der göttlichen Urpersönlichkeit zu erkennen oder sie in das göttliche Wesen zu verlegen, dessen ewige Momente die drei Personen sind. Den ersten Weg ging unter der Führung des Athanasius das Morgenland, den zweiten das Abendland unter dem Einfluß Augustins.

Nach der auf diese altkirchlichen Voraussetzungen, namentlich aber auf Augustins Gedanken gegründeten protestantischen Kirchenlehre bestehen in der Einheit des göttlichen Wesens drei Personen. Zu diesen *tres personae* verhält sich die *una essentia* weder wie der Gattungsbegriff zu seinen Exemplaren, noch wie das Ganze zu seinen Teilen; sie ist vielmehr *una et indivisa in singulis*. Jede der drei Personen hat darum an sämtlichen göttlichen Eigenschaften teil. Unbeschadet der Einheit des Wesens ist aber

auch die Dreiheit der Personen eine reale. Das Wort Person oder Hypostase bezeichnet eine *substantia individua intelligens incommunicabilis* oder einfacher und mehr dem altkirchlichen Gebrauch entsprechend: *quod proprie subsistit* (Conf. Aug. art. 1), der Begriff ist jedoch insofern nicht identisch mit dem, was wir bei Menschen unter Person verstehen, als in der Trinität Person und Wesen nicht zusammenfallen. Nicht selten wurde aber auch die Erklärung Augustins wiederholt, daß der Ausdruck Person hier ein Notbehelf sei, um ein unsere Erkenntnis übersteigendes Verhältniß auszudrücken. (De trinit. V, 9: *dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*).

Jede der drei göttlichen Personen hat ihre unterscheidende Eigentümlichkeit (*character hypostaticus*). Diese besteht in *proprietas internae* und *externae*, denen wiederum *opera ad intra* und *opera ad extra* entsprechen. Die *proprietas* des Vaters ist *ἀγεννησία*, die des Sohnes *filiatio*, die des Geistes *processio*. Ihnen entsprechen als *opera ad intra* die *generatio* des Sohnes durch den Vater und die *spiratio* des Geistes durch Vater und Sohn. Im Verhältniß zur Welt kommt dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung, dem Geiste die Heiligung zu. Von diesen *opera ad extra* gilt aber, daß sie ungeteilte Wirkungen der Einen Gottheit sind, an denen jede der drei Personen, nur in verschiedener Weise teil hat (*opera ad extra indivisa*). Das innere Verhältniß der Personen wird als *aequalitas*, d. h. völlige Gleichheit des Wesens und der Würde, und als *περιχώρησις*, d. h. gegenseitige Immanenz bestimmt.

§ 59. Ökonomische und immanente Trinität.

Fr. Schleiermacher, Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen u. der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. S. W. I, 2. — Fr. Lücke, Fragen u. Bedenken über die immanente Wesenstrinität. ThStKr. 1840 u. die Entgegnung von K. I. Nitzsch ebd. 1841.

Obwohl die Trinitätslehre auf dem Weg des Rückchlusses aus der Offenbarungsgeschichte entstanden war, versuchte man doch, sie nachträglich auf höhere, übergeschichtliche Weise mit Hilfe der Spekulation zu begründen.

Dies geschah bald so, daß man für das göttliche Selbstbewußtsein die innere Selbstunterscheidung eines göttlichen Subjekts und eines göttlichen Objekts und als 3. Moment deren nachfolgende Gleichsetzung postulierte, bald so, daß man aus der göttlichen Liebe einen ewigen Gegenstand derselben und einen dritten Modus der Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses folgerte. Allein diese Versuche sind künstliche Gedankengänge, die man nur um des gewollten Resultats willen einschlug, und sie führen nie mit Recht auf die selbstständige Subsistenz der dritten Hypostase, sondern nennen an deren Stelle immer nur eine Beziehung, die zwischen den beiden andern stattfindet. Sie beweisen damit nur die Unmöglichkeit einer spekulativen Begründung des Offenbarungsinhalts.

Das theologische Erkennen vollzieht in der Trinitätslehre eine einheitliche Zusammenfassung der Offenbarungsgeschichte, indem es im Vater die Quelle, im Sohne die geschichtliche Selbstdarstellung, im Geist die Selbstmitteilung des göttlichen Lebens anschaut. Die auf Grund dieser ökonomischen und als ihre Voraussetzung postulierte immanente Trinität spricht aus, daß das offenbarungsgeschichtliche Hervortreten des Sohnes und des Geistes in Gottes Wesen auf ewige Weise begründet sei. Eine neue inhaltliche Erkenntnis des überweltlichen göttlichen Lebens gewinnen wir dadurch nicht. Das einzige Mittel zur Veranschaulichung der trinitarischen Bestimmungen bleibt die innerweltliche Offenbarung. Allein für unser gläubiges Nachdenken über Gottes ewiges Wesen und sein Verhältnis zur Welt und ihrer Geschichte besteht doch die Notwendigkeit, den Gott, der über der Geschichte steht, den Gott, der in der Geschichte sich offenbart, und den Gott, der im Innern seiner persönlichen Geschöpfe, in besonderer Weise in der Gemeinde der Gläubigen wirksam ist, ebenso zu unterscheiden, wie als Eins zu setzen. Indem wir so über Gott denken, haben wir die Erkenntnis des göttlichen Wesens als der ewigen, sich selbst mitteilenden, heiligen Liebe, die uns durch Gottes Selbstoffenbarung erschlossen ist.

Kirn, O., Grundriß der Theolog. Ethik. 3. Aufl. nach d. Tode
d. Verf. hrsg. v. Prof. Lic. Dr. H. Preuß. 83 S. 1.50, geb. 2.10

Althaus, P., Die Prinzipien d. deutschen reform. Dogmatik
im Zeitalter d. aristotel. Scholastik. Eine Untersuchung zur alt-
protestantischen Theologie. 1914. VIII, 275 S. 7.50

Bachmann, Ph., Grundlinien der systematischen Theologie
zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der syste-
matischen Theol. II. System der Dogmatik. 1908. 124 S. 2.10

Bohater, J., Die cartesianische Scholastik in der Philosophie
und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

I. Entstehung, Eigenart, Geschichte u. philosophische Aus-
prägung der cartesian. Scholastik. 1912. IV, 158 S. 3.60

Dunkmann, K., Kreuz und Auferstehung Jesu als Grund-
lagen der Seelsorge. 1909. 69 S. 1.25

—, **System theologischer Erkenntnislehre.** 1909. VI, 166 S. 3.50

—, **Metaphysik der Geschichte.** Eine Studie zur Religions-
philosophie. 1914. 74 S. 1.80

—, **Idealismus oder Christentum?** Die Entscheidungsfrage der
Gegenwart. 1914. VII, 165 S. 3.60, kart. 4.20

Elert, W., Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie
zur Grundlegung der Apologetik. 1911. VIII, 115 S. 2.—

Fischer, E. fr., Das Gottesproblem. Grundlegung einer
Theorie der christl.-relig. Gotteserkenntnis. 1913. 291 S. 7.—

Francke, K., Metanoetik. Die Wissenschaft von dem durch d.
Erlösung veränderten Denken. 1913. 169 S. 4.—

Frank, fr. H. R. v., System der christlichen Gewissheit. 2 Bde.
2. Aufl. I. 1884. X, 500 S.; II. 1881. X, 444 S. 16.—, geb. 18.50

—, **System der christlichen Wahrheit.** 2 Bde. 3. verb. Aufl.
I. 1894. X, 531 S.; II. 1894. VIII, 546 S. 16.—, geb. 18.50

—, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. I. 1884. VII,
448 S.; II. 1887. VIII, 496 S. 15.—, geb. 17.50

Gennrich, P., Die Lehre von der Wiedergeburt, die christl.
Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtl.
Befassung. 1907. VIII, 363 S. 6.—, geb. 7.25

—, **Moderne buddhistische Propaganda und indische Wieder-**
geburtstheorie in Deutschland. 1914. 56 S. 1.20

Girgensohn, K., Der Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik einst und jetzt. 1914. IV, 78 S. 2.—

Grüßmacher, R. H., Gegen den religiösen Rückschritt! Der dreieinige Gott. Jesusverehrung oder Christenglaube. Vier Vorlesungen. 1910. 95 S. 2.—

—, **Modern-Positive Vorträge.** 1906. 217 S. 3.50, geb. 4.50

—, **Wort und Geist.** Eine histor. u. dogmat. Untersuchung zum Gnadenmittel d. Wortes. 1902. VIII, 312 S. 5.50

—, **Nietzsche.** Ein akadem. Publikum. 1910. 197 S. 3.80, geb. 4.80

—, **Studien zur systematischen Theologie.**

1. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. 1905. 98 S. 1.60

2. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer modernen positiven Theologie. 1905. 111 S. 1.80

3. Eigenart u. Probleme d. positiven Theologie. 1909. 132 S. 2.60

Herrmann, R., Christentum u. Geschichte bei Wilhelm Herrmann. Mit besond. Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Seite des Problems. 1914. 176 S. 4.50

Herzog, K., Ontologie der religiösen Erfahrung. Spekulativer Beitrag z. Metaphysik u. Religionspsychol. 1914. VI. 279 S. 7.—

Hilbert, G., Moderne Willensziele. Der Wille zum Nichts: Arthur Schopenhauer. — Der Wille zur Macht: Friedrich Nietzsche. — Der Wille zur Form: Ernst Horneffer. — Der Wille zum Glauben: Hamlet. 1911. 80 S. 1.25, kart. 1.50

—, **Ersatz für das Christentum! Christentum oder Kunst? — Christentum oder Wissenschaft? — Christentum oder Moral? — Christentum oder Religiosität?** 1913. IV, 86 S. 1.25, kart. 1.50

Hunzinger, A. W., Die religiöse Krise der Gegenwart. Zehn zeitgemäße zwanglose Artikel für gebildete Christen. 1911. VII, 190 S. 3.60, geb. 4.20

—, **Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systemat. Theologie.** 1909. V, 199 S. 3.60, geb. 4.40

—, **Theologie und Kirche.** Beiträge zum gegenwärtigen Kirchenproblem. 1912. V, 100 S. 2.—

Ihmels, E., Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben. 1914. 208 S. 4.—, geb. 4.80

—, **Die christl. Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund u. ihre Entstehung.** 3. erw. u. verb. Aufl. 1914. VIII, 352 S. 7.50, geb. 9.—

BX

Kirn, Otto, 1857-1911.

8065

Grundriss der Evangelischen Dogmatik. 5. Aufl

K5

nach dem Tode des Verfassers hrsg. von Hans

1916

Preuss. Leipzig, A. Deichert, 1916.

x, 140p. 23cm.

1. Theology, Lutheran. I, Preuss, Hans, 1876-
ed. II. Title.

